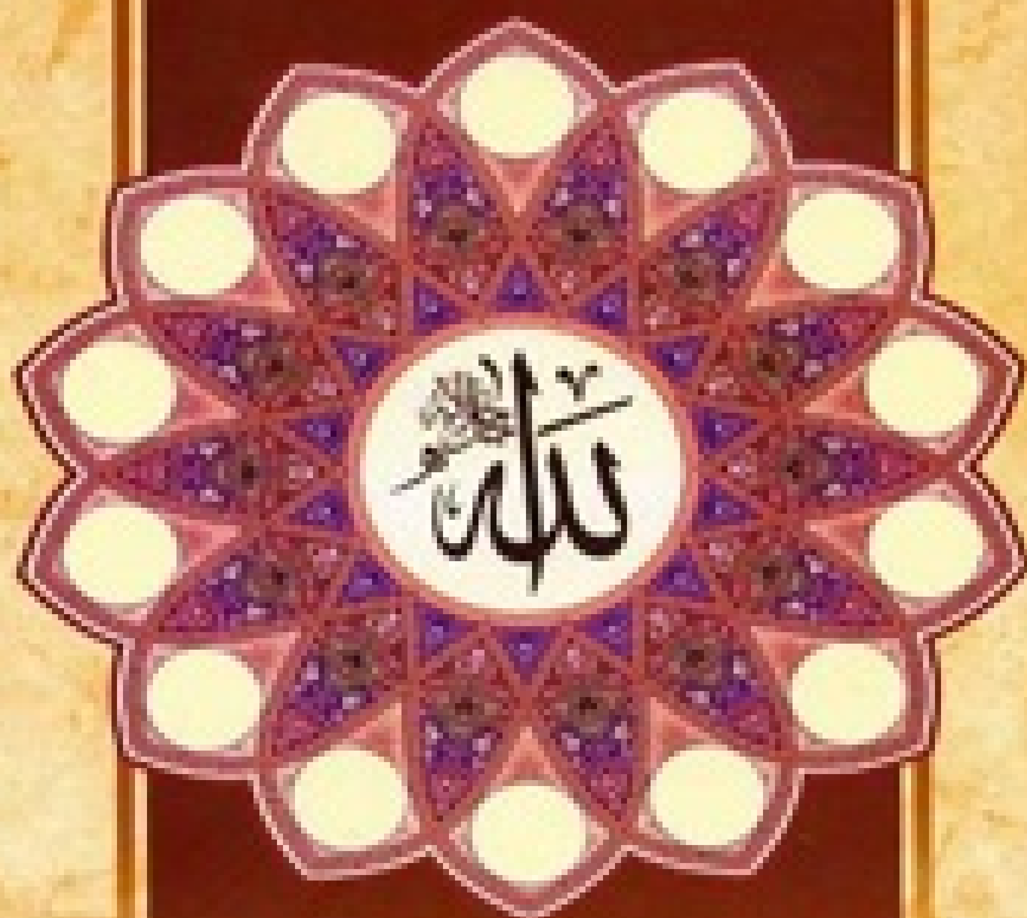


مجازات های اسلامی و حقوق بشر

حضرت آیت الله العظمی منتظری

بسم الله الرحمن الرحیم

پاسخ به پرسش هایی پیرامون مجازات های اسلامی و حقوق بشر

نویسنده:

آیت الله شیخ حسینعلی منتظری

ناشر چاپی:

ارغوان دانش

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

پاسخ به پرسش هایی پیرامون مجازات های اسلامی و حقوق بشر

مشخصات کتاب

سرشناسه : منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱ - ۱۳۸۸.

عنوان و نام پدیدآور : پاسخ به پرسش هایی پیرامون مجازات های اسلامی و حقوق بشر/ منتظری.

مشخصات نشر : قم: ارغوان دانش، ۱۳۸۷.

مشخصات ظاهری : ۱۶۰ص.

شابک : ۱۵۰۰۰ ریال ۹۷۸-۹۶۴-۲۷۶۸-۰۹-۷ :

وضعیت فهرست نویسی : برون سپاری

یادداشت : چاپ دیگر: گواهان، ۱۳۸۸.

یادداشت : عنوان روی جلد: مجازات های اسلامی و حقوق بشر.

عنوان روی جلد : مجازات های اسلامی و حقوق بشر.

موضوع : حقوق جزا (فقه) -- پرسشها و پاسخها

موضوع : حقوق جزا (فقه) -- تفسیر و استنباط

موضوع : حقوق بشر (اسلام)

رده بندی کنگره : BP۱۹۵/م۷۶پ۲ ۱۳۸۷

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۷۵

شماره کتابشناسی ملی : ۲۳۰۷۵۶۴

[شناسنامه کتاب]

منتظری، حسینعلی، ۱۳۰۱-

پاسخ به پرسش هایی پیرامون مجازات های اسلامی و حقوق بشر/ منتظری.-

قم: ارغوان دانش، ۱۳۸۷.

۱۶۰ ص ۱۵۰۰۰ ریال

۷- ۰۹ – ۲۷۶۸- ۹۶۴- ۹۷۸:

NBSI

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. حقوق جزا (فقه)- پرسشها و پاسخها ۲. حقوق بشر (اسلام)- پرسشها و پاسخها الف. عنوان

۲ پ ۸ م/ ۱۹۵ /۳۷۵ ۲۹۷

۱۳۸۷

پاسخ به پرسش هایی پیرامون

مجازات های اسلامی و حقوق بشر

حضرت آیت اللّه العظمی منتظری

ناشر: ارغوان دانش

چاپ: عترت

نوبت چاپ: اوّل

تاریخ انتشار: تابستان ۱۳۸۷

تیراژ: ۵۰۰۰ جلد

قیمت: ۱۵۰۰ تومان

شابک: ۷- ۰۹ – ۲۷۶۸- ۹۶۴- ۹۷۸

مرکز پخش: قم، خیابان شهید محمّد منتظری، کوچۀ شماره ۱۲

تلفن: ۱۴- ۷۷۴۰۰۱۱ (۰۲۵۱)* فاکس: ۷۷۴۰۰۱۵

آدرس ایمیل: MOC. IREZATNOMA

IREZATNOMA

«فهرست مطالب»

ص: ۸

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۹

مقدمه:

بسمه تعالی

موضوع مجازات های اسلامی، بویژه ارتباط و چالش آن با مسائل حقوق بشر، در سالهای اخیر مورد توجه محافل علمی و حقوقیِ داخل و خارج کشور بوده و زمینهٔ سؤالات و شبهات فراوانی را فراهم آورده است، که این موارد به طور متعدد از حضرت آیت اللّه العظمی منتظری سؤال شده است.

با توجه به اهمیّت موضوع و لزوم پاسخ به شبهات دینی، معظّم له علیرغم ضعف جسمی و اشتغالات فراوان و عدم مجال کافی، به بسیاری از آنها پاسخ داده اند؛ و هر چند تعداد پرسش های مربوط به مجازات های اسلامی و موضوعات مرتبط با آن به صدها سؤال و شبهه می رسد، اما فعلًا مجموعهٔ حاضر که بخشی از سؤالات نسبتاً مهم و مفصّل است در این شکل ارائه می گردد. إن شاءاللّه در آینده ای نزدیک بقیهٔ آنها نیز در اختیار علاقه مندان قرار خواهد گرفت.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۰

از خداوند متعال توفیق همگان را در نشر حقایق اسلام خواستاریم.

والسلام علی عباد اللّه الصالحین

هیأت استفتاء حضرت آیت اللّه العظمی منتظری

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۱

پاسخ به پرسش های آقای دکتر سیّد حسین فتّاحی معصوم

اشاره

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۳

[پرسش های آقای دکتر سیّد حسین فتّاحی معصوم]

[نامه آقای دکتر سیّد حسین فتّاحی معصوم]

بسمه تعالی

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّهِ الْإِسْلامُ

با سپاس به درگاه ذات احدیت که توفیق عطا فرموده تا با تلاش و علاقه مندی نیروهای مؤمن و متعهد حوزه و دانشگاه در ادامه سه همایش (سمینار) دیدگاههای اسلام در پزشکی در سالهای ۱۳۶۸، ۱۳۷۵ و ۱۳۸۱، چهارمین همایش دیدگاههای اسلام در پزشکی با موضوع بسیار مهم و اساسی و یکی از نیازهای جامعه اسلامی یعنی «دیات و مقتضیات زمان» در اسفند ماه سال جاری برگزار گردد.

مسألهٔ دیات و تعیین خسارات وارده به بدن انسانهای حادثه دیده (اعم از حوادث گوناگون اجتماعی و عوارض ناشی از اعمال پزشکی) از مباحث عمده و اساسی زمان موجود می باشد.

شیوهٔ هماهنگی فقه، حقوق اسلامی از یک سو و مباحث مستحدثه و مقتضیات زمان از سوی دیگر، دغدغهٔ همهٔ مصلحان مسلمان، اندیشمندان دانشگاهی، فقها و علمای معزز حوزه ها بوده و می باشد و پس از سالها که از پیروزی انقلاب اسلامی می گذرد پاسخگویی فقه غنی شیعه به مسائل روز بویژه در امور پزشکی، افقهای جدیدی در جهان

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۴

امروز در داخل و خارج کشور ایجاد کرده است. چاره اندیشی و راه یابی فقهی- حقوقی مسائل پزشکی از تلاشهای جمع کثیری از اساتید و پزشکان و دانشگاهیان و حوزویان بوده که به بار نشسته و حاصل این همدلی و همفکری بروز نظریات جدید فقهی و متعاقب آن مصوبات قانونی در سالهای اخیر بوده است.

اکنون تلاش ما بر این است که موضوع ارزشمند و مهم مبتلا به جامعهٔ اسلامی یعنی دیات و تعیین خسارات وارده به بدن و شیوه های پرداخت آنها و تمامی مسائلی که در این

راستا وجود دارد را بـا بررسـی هـای فقهی پزشـکی مورد مـداقه و پژوهش قرار داده تا نهایتاً ان شاءاللّه دسـتمایه ای غنی برای مراجع حقوقی و قانونگذاری و اجرایی آماده گردد.

مجموعهٔ حاضر مشروح مسائلی است که مورد نظر بوده و جهت بحث و بررسی ارائه می گردد. نظرات و سؤالات کمیسیونهای تخصصی همایش نیز در فرصتی مناسب طرح خواهد شد.

مزید توفیقات:

دکتر سیّدحسین فتّاحی معصوم

دبیر چهارمین همایش دیدگاههای اسلام در پزشکی

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۵

«دیات و مقتضیات زمان»

بخش اوّل موضوعات مبنایی:

اشاره

برای روشن شـدن مسـائلی که مبنـای فقهی و اسـلامی داشـته و می بـایستی از طرف علما و مراجع گرانقـدر مورد ارزیابی قرار گرفته و نظرات فقهی مبتنی بر شـرایط زمـانی ارائه گردد تـا راهگشـای کارشناسـی هـای پزشـکی شود. موضوعـات قابل بحث عبارتند از:

الف- ماهیت دیه در فقه مذاهب اسلامی

در این راستا سؤالات زیر مطرح است:

- ماهیت دیات چه بوده و بر اساس چه فلسفه ای احکام دیات تشریع شده است؟

- آیا شارع در تشریع دیات در پی تعیین کیفری برای عاملان جنایتهای خطایی و شبه عمد بوده یا خیر؟

- و یا غرض شارع جبران خسارتی بوده که از ناحیهٔ صدمهٔ بدنی به مجنی علیه و یا اولیای دم رسیده است؟

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۶

- اگر دیه ماهیت و جنبه کیفری دارد و جبران خسارت آسیب دیدگان از جنایت در آن مدنظر نبوده است پس شارع چه راهی

برای جبران خسارت کسی که در اثر جنایت، خواه خطایی و خواه شبه عمد، صدمه دیده پیش بینی نموده است؟ آیا آن را مهمل گذاشته و پیش بینی ضمان در مورد خسارتهای بدنی، چنان که در خسارتهای مالی است، نشده است؟

- آیا شارع راه دیگری را برای جبران خسارات در نظر گرفته است؟

- به طور کلی دیه در کدامیک از دو جنبه جبران خسارت مجنی علیه و کیفر عامل جنایت را دارا می باشد؟

- تفاوت بین قانون دیات و قانون مسئولیت مدنی (مصوب ۱۳۳۹) در مورد دیه و خسارات را چگونه می توان حل کرد؟ «۱»

در این زمینه بایستی موضوعات زیر مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گیرد:

۱- تبیین ضرورت بیان ماهیت دیات.

۲- بررسی لغوی و اصطلاحی دیه.

---

(۱)- در مادۀ ۵ قانون مسئولیت مدنی آمده است: «اگر در اثر آسیبی

که به بـدن یا سـلامتی کسـی وارد شـده در بدن او نقص پیدا شود یا قوهٔ کار زیان دیده کم گردد و یا از بین برود و یا موجب افزایش مخارج زندگانی او بشود، واردکنندهٔ زیان، مسئول جبران کلیهٔ خسارات مزبور است.

در صورت مرگ آسیب دیـده، مرتکب بایـد کلیـهٔ هزینه ها اعم از مخارج معالجه، هزینـهٔ کفن و دفن و نیز مخارج افرادی که نفقهٔ آنها از سوی متوفی تأمین می شده است را در صورت مطالبه به حکم دادگاه تأدیه نماید.»

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۷

۳- بررسی تاریخ دیه، قبل و بعد از اسلام.

۴- بررسی دیدگاههای موجود در باب دیات و دیدگاههای فقهای مذاهب اسلامی در باب ماهیت دیات.

۵- تبیین ماهیت دیات با توجه به اقسام سه گانه جنایات (خطای محض، شبه عمد و عمد).

۶- مقایسه ضمان دیه با نهادهای مشابه موجود در سایر نظامهای حقوقی (مثلًا قانون مسئولیت مدنی).

ب- نحوه محاسبه و تعیین دیه در عصر حاضر

در این زمینه دو مسئلهٔ قابل طرح است:

۱- با توجه به این که در حال حاضـر در جامعـهٔ ما پول به عنوان مبنای اصـلی مبادلات و معیار تعیین قیمت اشـیاء نقش اساسـی دارد آیا صـحیح است که در متن قانون کالاهایی چون شتر، گاو، گوسـفند، حلّه، درهم و دینار که در عصر حاضر تهیهٔ آنها با خصوصـیات ذکر شـده در قانون مجازات اسـلامی یا از اساس ممکن نیست و یا لااقل برای همـهٔ افراد جامعه به سـهولت امکان ندارد، مبنای تعیین خسارت و یا وضع مجازات قرار گیرد؟

آیا می توان شیوهٔ مناسب با عرف جامعه برای تبیین دیه و خسارات درنظر گرفت؟

آیا این امور شش گانه اصل هستند یا نه؟ یا یکی اصل است و بقیه بر

مجازات های اسلامی و

حقوق بشر، ص: ۱۸

پایهٔ آن تعیین شده اند؟ آیا عین انواع شش گانه موضوعیت دارد یا قیمت اجناس مورد نظر شارع مقدس بوده است؟ «۱»

۲- با توجه به تفاوت فاحشی که در عصر حاضر از جهت ارزش ریالی میان امور شش گانهٔ یاد شده به وجود آمده است، آیا بازگذاشتن دست جانی (قاتل) در انتخاب یکی از این شش چیز صحیح است؟

برای روشن شدن موضوعات بالا موارد زیر قابل طرح هستند:

۱- مبدأ تاریخی جعل شتر به عنوان دیه و بررسی این موضوع که چه زمینه های اجتماعی و تاریخی باعث شده است که شتر مبنای اخذ دیه قرار گیرد؟

۲- بررسی نسبت مقادیر شش گانه دیات با یکدیگر و ریشه یابی تاریخی تعیین سایر مقادیر.

---

(۱)- مادهٔ ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی: «دیهٔ قتل مرد مسلمان یکی از امور شش گانهٔ ذیل است که قاتل در انتخاب هر یک از آنها مخیر می باشد و تلفیق آنها جایز:

۱: یکصد شتر سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.

۲: دویست گاو سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.

۳: یک هزار گوسفند سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند.

۴: دویست دست لباس سالم از حلّه های یمن.

۵: یک هزار دینار مسکوک سالم و غیر مغشوش که هر دینار یک مثقال شرعی طلا به وزن ۱۸ نخود است.

۶: ده هزار درهم مسکوک سالم و غیر مغشوش که هر درهم به وزن ۶/ ۱۲ نخود نقره می باشد.

تبصره: قیمت هریک از امور شش گانه در صورت تراضی طرفین یا تعذر همهٔ آنها پرداخت می شود.»

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۹

۳- بررسی اقوال فقهای مذاهب اسلامی در مورد مقادیر دیات.

۴- آیا در روایات معتبر فقهی در این زمینه اصلی وجود

دارد یا خیر؟

۵- بررسی شیوه های محاسبه و تقویم مقادیر دیات. آیا میزان ثابت دیه با عدالت که محور اصلی آن رضایت صاحبان دم می باشد سازگاری دارد؟

۶- بررسی فقهی موضوع تخییر جانی در پرداخت مقادیر دیه و آیا این تخییر صحیح است یا نه؟ با توجه به تفاوت زیادی که بین ارزش مالی این شش گروه وجود دارد حکم فقهی چیست؟ و آیا موضوعیت دیه حق را به مجنی علیه (مقتول) می دهد یا رضایت صاحبان دم را ملاک قرار می دهد؟

ج- خسارتهای زاید بر دیه

آیا مجنی علیه می تواند علاوه بر دیه خسارتهایی را که از ناحیهٔ فعل جانی به او وارد شده است اعم از هزینهٔ معالجه، خسارت از کارافتادگی، افزایش هزینهٔ زندگی و ... را مطالبه کند یا خیر؟

در این زمینه موضوعات زیر قابل طرح هستند:

۱- بررسی اقوال فقهای مذاهب اسلامی در مسألهٔ محل بحث (خسارات مازاد بر دیه).

۲- بررسی ادلّه ای که از آنها می توان در نفی یا اثبات مشروعیت خسارت زائد بر دیه استفاده کرد.

۳- بررسی خسارتهای ناشی از صدمات جسمانی و شیوهٔ پرداخت آنها با توجه به گستردگی و پیشرفتهای درمانی.

۴- بررسی خسارتهای معنوی و مبنای فقهی و نحوهٔ تعیین آن.

سؤالات زیر مطرح است:

الف- آیا می توان خسارتهای معنوی (تألمات روحی، دردهای جسمی و رنجهای روانی ناشی از صدمه و ...) را با پول ارزیابی و جبران کرد؟ و با توجه به اینکه زیان وارده جنبهٔ مادی ندارد، چگونه می توان میزان خسارت یا ارش را تعیین نمود؟

ب- آیا خسارت معنوی از نظر شرعی هم ضمان آور است یا خیر؟

و یا در مواردی که جنایت وارده به بدن آثار جسمی باقی نگذاشته آثار معنوی و

رنج آن چگونه قابل محاسبه و استحصال است؟

د- مسئولیت عاقله در پرداخت دیه

بر اساس مادۀ ۳۰۵ قانون مجازات اسلامی:

«در قتل محض در صورتی که قتل با بینه یا قسامه و یا علم قاضی ثابت شود پرداخت دیه بر عهدۀ عاقلۀ اوست ...».

آیا در شرایط فعلی کشور این موضوع که بستگان و نزدیکان جانی (عاقله) موظف به پرداخت دیۀ جنایتی شده اند که خود هیچ دخالتی در آن نداشته اند، چگونه قابل توجیه است؟ و به لحاظ اجرایی چگونه قابل اجرا می باشد؟

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۲۱

سؤالات زیر در این باره مطرح است:

۱- چارۀ مشکل چیست؟

۲- آیا می توان از حکم ضمان عاقله چشم پوشی کرد؟

۳- آیا می توان گفت این حکم در زمان حال دیگر لازم الاجراء نیست؟

۴- آیا در صورت مثبت بودن پاسخ این سؤالات می توان خود جانی را مسئول پرداخت دیه تلقی کرد یا خیر؟

برای بررسی بهتر طرح مسألۀ «ضمان عاقله» و مشکلات پیرامون آن موضوعات زیر قابل طرح و بررسی است:

۱- بررسی تاریخ مسألۀ ضمان عاقله.

۲- بررسی معنای لغوی و اصطلاحی عاقله.

۳- بررسی نحوه برخورد فقها با ضمان عاقله.

۴- بررسی قیودی که ممکن است در ضمان عاقله مؤثر باشند، مانند:

الف- وجود قرارداد و پیمان میان جانی و عاقله.

ب- وجود رابطۀ نصرت و یاری متقابل میان جانی و عاقله.

ج- فراوانی افراد عاقله و شرایط فعلی جامعه.

د- تغلیظ دیه در ماههای حرام.

موضوع دیگری که در باب دیات مطرح است و در مادهٔ **۲۹۹** قانون مجازات اسلامی بیان شده است:

«دیهٔ قتل در صورتی که صدمه و فوت هر دو در یکی از چهارماه حرام (رجب، ذیقعده، ذیحجه و محرم) و یا در حرم مکّهٔ معظمه واقع

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۲۲

شود، علاوه بر یکی از موارد شش گانهٔ مذکور در مادهٔ ۲۹۷ به عنوان تشدید مجازات باید یک سوّم هر نوعی که جانی انتخاب کرده است اضافه شود ...».

تبصره: حکم فوق در مواردی که مقتول از اقارب قاتل باشد جاری نمی گردد.

لذا سؤالات زیر مطرح است:

۱- با توجه به این حکم شرعی در بستر جعل یعنی سرزمین جزیرهالعرب، دارای فلسفه و تشریع مشخص و کارکرد اجتماعی ارزشمندی بوده و در واقع ضامن اجرایی مطمئنی برای حفظ حرمت ماههای حرام و خودداری از خونریزی و قتال در این ماهها به شمار می آمده است؛ به عبارت دیگر این حکم با آن جامعه و شرایط اجتماعی حاکم بر آن سنخیت داشته است:

الف- آیا این حکم از تغییر شرایط اجتماعی تأثیر نمی پذیرد؟

ب- آیا این حکم برای اجرا در زمانها و مکانهای دیگر نیز جعل شده است یا خیر؟

۲- اصولًا ماههای حرام در عرف جامعهٔ ما (بویژه در جامعهٔ پزشکی) امری نامأنوس و ناشناخته اند و درصد بالایی از مردم حتی نامهای این ماهها را به خوبی نمی شناسند تا چه رسد به اینکه بدانند چنین حکمی در مورد این ماهها وجود دارد، لذا سؤالات زیر قابل طرح است:

الف- آیا این حکم تغلیظ را باید نسبت به انواع قتلها اعم از عمدی و غیرعمدی (شبه عمد) تسرّی داد؟

ب- آیا شخصی که بدون هیچ سوء نیّت قبلی در یکی از ماههای حرام، در اثر غفلت و بی احتیاطی در یک تصادف رانندگی (و یا درمان پزشکی) موجب فوت یا نقص عضو کسی بشود، باید یک سوّم بر دیه ای که از او دریافت می شود افزود؟ یا اینکه خیر، نباید این حکم

را به همه قتلها تسرّی داد؟

ج- آیا تغلیظ دیه که در آیات و روایات مطرح شده پیرامون قتل می باشد؟ آیا به نقص عضو ناشی از جراحات اعمال جراحی در امور پزشکی نیز تسرّی دارد یا نه؟ با توجه به منابع فقهی و مادهٔ **۲۹۹** قانون که تغلیظ دیه را به قتل منحصر کرده است.

د- در مورد فوت و یـا نقص عضو اقارب در زمینه های پزشـکی تغلیظ در دیه چه حکمی دارد؟ با توجه به مادهٔ **۲۹۹** (ق. م) و تبصرهٔ آن که تغلیظ در دیه را تشدید مجازات تلقی می کند.

در این راستا موضوعات زیر قابل طرح است:

۱- جایگاه ماههای حرام در بین اعراب جاهلی.

۲- برخورد اسلام با ماههای حرام.

۳- موارد تأثیر ماههای حرام در احکام اسلام.

۴- بررسی رابطهٔ تشریع احکام مربوط به ماههای حرام با سنّتهای رایج در جزیرهالعرب.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۲۴

۵- اقوال فقهای مذاهب اسلامی در باب تغلیظ دیه.

۶- ادلّه و روایات باب تغلیظ دیه و چرا دیه در این ماهها و در حرم مکّه تغلیظ می شود و فلسفهٔ این تغلیظ چیست؟

۷- میزان تأثیر عقل و جهل مکلف در تغلیظ و یا عدم تغلیظ دیه.

۸- تغلیظ در دیه با توجه به ماهیت مجازات بودن آن مشمول عاقله در پرداخت دیه می شود یا نه؟

بخش دوّم- سؤالات عرفی و تخصّصی پیرامون دیات، حدود و قصاص

۱- رابطهٔ دیه با ارزش انسان چیست؟ آیا ارزش معنوی افراد، جایگاه اجتماعی و موقعیت های متفاوت شـغلی، علمی، سیاسی و ...

می تواند در دیه تأثیرگذار باشد و مقادیر آن را بویژه در مورد تعیین ارش تحت تأثیر بگذارد یا نه؟

۲- آیا دیه (و ارش) و مقادیر آن را در ارزش عضوی اعضاء صدمه دیده می توان لحاظ کرد؟ اگر

در شرایط امروز پیشرفتهای علمی بویژه علم پزشکی سبب تشخیص توانمندیهای بیشتر یک عضو و یا اعضاء مختلف بدن گردد، آیا می تواند در مقادیر دیه به خصوص تعیین ارش مؤثر باشد؟ آیا همان طوری که شارع مقدس در بعضی از اعضاء، ارزش بیشتری قائل شده است (بالا بودن دیه دنده های محیط بر قلب نسبت به سایر دنده ها) می توان ارزش سایر اعضاء را مشخص نموده و دیهٔ آنها را معیّن کرد؟

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۲۵

۳- آیا می توان ارزش شغلی (یا ضریب شغلی) را در تعیین دیه و ارش اعضاء با در نظر گرفتن مشاغل مختلف و ارزش کاری اعضاء در هرکدام از مشاغل منظور نموده و از جانی درخواست کرد؟ (مثلًا ارزش گوش و شنوایی، ارزش چشم و بینایی، ارزش انگشتان دست و غیره برای مشاغل مربوط که صدمهٔ هرکدام ممکن است به ازدست دادن شغل فرد منجر گردد).

۴- در مورد درمان پذیری آسیب های وارده به بدن آیا می توان پس از درمان و بهبودی تعیین خسارت یا تعیین دیه نمود؟ همان طوری که در بعضی مواد قانونی و منابع فقهی اصلاح و رفع عیب عضو صدمه دیده را قید نموده و سپس میزان دیه را تعیین کرده است؛ به عنوان مثال درمان شکستگی هر دو ترقوه که از ۱۰۰۰ دینار به ۴۰ دینار کاهش یافته است، و همین طور درمان استخوانها موجب کاهش مقدار دیه شده است.

در ادامهٔ سؤال ۴، سؤالی دیگر نیز مطرح است: آیا در منابع فقهی مدارکی وجود دارد که با استفادهٔ آنها بتوان مقدار دیه را پس از اصلاح و رفع عیب از عضو یا اعضای صدمه دیده تعیین نمود؟ زیرا اصلاح و درمان

اعضایی که در شرایط کنونی با پیشرفتهای پزشکی امکان پذیر است، صرفاً محدود به یک یا چند عضو نیست و می توان آن را تعمیم داد. کلًا آیا درمان پذیری بعضی اعضاء در دیات را می توان به همهٔ اعضاء تسرّی داد؟

۵- در مواردی شرعاً و یا در قانون مجازات اسلامی فعلی میزان دیهٔ

مقرّر بیش از میزان خسارت وارده بر اعضای بدن مجنیّ علیه می باشد.

پس از انجام کارشناسی لازم، قاضی یا محاکم می توانند حکم نموده مبلغ مازاد دیهٔ مقرّر (یا ارش تعیین شده) را به جانی برگردانند و یا تخفیف بدهند؟ (دیهٔ بعضی از اعضاء بیش از صدمهٔ وارده است) در بعضی مواد قانونی این اقدام مورد پذیرش است (مادهٔ ۲۰۲ قانون مجازات اسلامی).

۶- با توجه به منابع فقهی و مواد قانون دیات، دیهٔ صدمات اعضای زن و مرد یکسان است تا وقتی که مقدار دیه به ثلث کامل برسد؛ در آن صورت دیهٔ زن نصف دیهٔ مرد مقرّر شده است. در صورتی که هزینه های معالجه و درمان بین زن و مرد یکسان بوده و بعضاً در موارد زنان بیشتر می باشد. حکم فقهی چیست؟ آیا مازاد هزینه های درمان قابل وصول است؟

۷- حکم انتصاف (نصف شدن دیهٔ زن نسبت به مرد) در مورد جامعهٔ امروزی زنان چگونه قابل توجیه است؟ چه در مورد قتل نفس و چه در مورد جراحات وارده به بدن؟

۸- با در نظر گرفتن قاعدهٔ عدل و انصاف (هرچه جرم بزرگتر باشد کیفر هم به همان میزان باید بیشتر باشد) چگونه است که خسارت وارده به اموال انسانها (چه مرد و چه زن) مساوی است ولی خسارت وارده به بدن،

بین بـدن زن و مرد تفـاوت وجود دارد؟ منشأ فقهی موضوع کجاست؟ و اگر در نظر داشـته باشـیم که معالجات انجام پـذیرفته برای زن

و مرد یکسان است این تفاوت در پرداخت دیه یا ارش چه توجیه شرعی و قانونی دارد؟

۹- در قوانین جاری در سوانـح هوایی اگر فردی مصدوم یا کشـته شود خسارت یکسان (چه مرد و چه زن) پرداخت می گردد بر مبنای عرف جهانی ولی در سوانح شهری و جاده ای و خطاهای پزشکی دیه و ارش پرداخت می شود که بین مرد و زن فرق دارد، این موضوع چه توجیه فقهی دارد؟

۱۰- در مـورد دو جنسـی هـا اگر دچـار عـارضه و صـدمه و یـا فوت شونـد ملاـک تعیین دیه کـدام جنس است (مرد یـا زن یا مجموعی از آن)؟ با در نظر گرفتن تفاوت دیهٔ زن و مرد چه باید کرد؟

۱۱- با درنظر گرفتن قانون مسـئولیت مدنی مصوب ۱۳۳۹ و قـانون دیـات که هردو در جامعه رایـج و ملاک عمل قرار دارد به لحاظ کارشناسـی پزشـکی کـدام یک را می توان ملاک قرار داد؟ در قانون مسـئولیت مـدنی، دایرهٔ خسارتهایی که به موجب مسـئولیت مـدنی قابـل مطـالبه است بسـیار وسـیع و فراگیر بوده و کلیـهٔ صـدماتی را که به جان، سـلامتی، مال، آزادی، شـهرت تجـاری و یا هر حق دیگری که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیـده است، وارد شود، دربر می گیرد (بـدون درنظرگرفتن جنس زن و مرد) در حالی که دیه تنها در مقابل جنایات واقع بر نفس و یا اعضا قابل مطالبه می باشـد و سایر زیانها و صـدمات را دربر نمی گیرد. تکلیف چیست و چه باید

کرد؟ کدام قانون ملاک است؟

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۲۸

۱۲- در مورد زیانهای معنوی که به لحاظ قانون مسئولیت مدنی قابل استحصال می باشد- مانند صدمه به منافع عاطفی، روحی، درد جسمی و رنجهای روانی، از بین رفتن آبرو، شغل، حیثیت و آزادی و غیره- چگونه می توان در دیات محاسبه و ملاک عمل قرار داد؟ با توجه به مباحثی که در قانون دیات در مورد زن و مرد وجود دارد می توان برای جبران خسارت وارده به بدن به ویژه در مورد زنان از آن قانون استفاده کرد؟ و آیا شرع مقدس این رویه را مجاز می داند؟

۱۳- موضوع ضمان پزشک و ضمانت پزشکی تا چه مدت وجود دارد؟ و در مواردی که درمان بیماری مؤثر نبوده و منجر به نقص عضو و یا فوت شده است ضمانت پزشک اگر قصوری انجام داده باشد تا چه مدت اعتبار دارد؟ آیا می توان برای رسیدگی به شکایات محدودیت زمانی قائل شد که تا آن مدت اگر شاکی وجود نداشت پزشک بری ءالذمه بوده و ضمانت او منتفی است؟ (مثل خیلی از کشورها که برای شکایت زمان قائل هستند).

۱۴- در مورد رسیدگی به قصور پزشکی و صدور احکام محکومیت با توجه به زمان وقوع حادثه محاسبه دیه یا خسارت ملاک است یا زمان صدور حکم (یا به اصطلاح یوم الاداء)؟ و آیا تأخیر در رسیدگی به پرونده که مربوط به مراجع قضایی و کارشناسی است و موجب بالا رفتن مبلغ دیه یا خسارت می گردد را پزشک (یا جانی) باید بپردازد؟ و این عادلانه است؟

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۲۹

۱۵- در مورد ارش و شیوهٔ تعیین آن آیا می توان با کارشناسی های لازم

میزان خسارت وارده به اعضاء و ارش را مورد به مورد تعیین و ارائه نمود تا در موارد اختلافی موضوع به محاکم ارجاع گردد؟ نه مثل شرایط فعلی که تمامی پرونده ها برای تعیین ارش به مراجع قضایی ارجاع می گردد. به طور اجمال آیا می توان گفت که میزان خسارت به اعضاء قبلًا تعیین شده و ملاک کارشناسی قرار گیرد؟ آیا این شیوه قابل تعمیم به دیهٔ سایر اعضاء نیز می گردد؟

۱۶- آیا برای تعیین ارشی که بیش از دیه مقرر می باشد می توان به روش زیر عمل نمود:

با در نظر گرفتن عوامل مؤثر در ایجاد خسارت به بدن و دیهٔ کامل انسان، میزان خسارت وارده طبق نظر کارشناسان خبره و مورد وثوق و یا کارشناسی پزشکی قانونی تعیین گردد؛ و ملاک ارش نیز تفاوت وضعیت سالم و معیوب عضو که عملًا به معنای نقص عضو و نقص کارایی در نظر گرفته می شود.

آیا به لحاظ فقهی این روش صحیح است؟

*** در مورد دیه و ارش اعضای بدن انسان، کمیسیونهای تخصصی در حال بررسی موارد به طور دقیق و کارشناسی می باشند که سؤالات مربوط پس از تکمیل نظرات کارشناسان در همایش مطرح و مورد بحث قرار خواهند گرفت.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۳۰

مواردی از قبیل: صدمات به اندامها، از کارافتادگی ها، نقص عضوهای غیرقابل برگشت، تعاریف جدید پزشکی برای صدمات وارده به بدن و تطبیق آنها با متون فقهی و بسیاری از مسائلی که در قوانین موجود و مباحث فقهی می توانند دقیق تر و کاربردی تر مطرح و مورد عنایت مسئولین و فقهای عظام قرار گیرد تا إن شاءاللّه در آیندهٔ نزدیک شاهد تهیهٔ لوایح مربوط به بخش دیات با بررسی همه جانبه و

جدید طی مراحل قانونی داشته باشیم.

در مورد مباحث حدود، قصاص، بلوغ و مسائل روانی در دیات نیز در جلسات کارشناسی و تخصّصی پیگیری خواهند نمود و نتایج حاصله در همایش ارائه خواهد شد.

در خاتمه از تمامی اساتید حوزه و دانشگاه و علمای گرانقدر تقاضا می نماییم با ارائهٔ نظرات فقهی و علمی با مقالات و تحقیقات خود، ما را در برپایی هرچه بهتر همایش یاری نمایند.

با آرزوی توفیقات الهی و تحقق آرمانهای والای اسلامی و شرع مقدس در تمامی شئونات پزشکی.

دکتر سیّد حسین فتّاحی معصوم

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۳۱

[پاسخ های فقیه عالیقدر حضرت آیت اللّه العظمی منتظری]

اشاره

بسمه تعالی

مشهد مقدّس

جناب آقای دکتر سیّد حسین فتّاحی معصوم، دبیر چهارمین همایش دیدگاههای اسلام در پزشکی (دام توفیقه)

پس از سلام و تحیّت

[لزوم برخورد علمی با شبهات]

فراهم نمودن فضای تحقیق و گفتگوی علمی در بخشی از مسائل فقهیِ مبتلابه کاری بجا و قابل تقدیر و تشکر است. بدیهی است دین اسلام که به عنوان ختم شرایع الهی مطرح است باید بتواند نسبت به سایر ادیان و مذاهب بهترین سخن را در بخش اصول و معارف توحیدی و بیان مبدأ و معاد هستی و انسان داشته و احکام فرعی و عملی آن نیز در همهٔ مکانها و زمانها به فراخور حال، قابل اجرا باشد. از این رو وظیفهٔ پیروان آن اعم از عالمان و فقهای دین و حقوق دانان و متخصصان علوم مختلف که به گونه ای دانش آنان با دین و شریعت مرتبط است وظیفه ای خطیر می باشد و باید خود را برای پاسخ به مسائل نوپیدا و شبهات جدید به طور جدّ مهیا نمایند. و همواره در این جهت مبادی

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۳۲

عقلی و مبانی نقلی دین و مذهب را مورد بازنگری قرار دهند. روشن است که پس از بازنگری و سیر تحقیقی در این مسیر،

گاه به نظری مغایر با نظر گذشته رسیده و گاه ضمن تثبیت نظریه در رابطه با دفاع از آن به تبیینی تازه و معقول و مقبول روی می آورند، و هر یک از این دو امر احدی الحسنیین می باشد و به وسیلهٔ آن، دین حیاتی دوباره و جانی پرفتوح می یابد؛ و از این روست که اندیشمندان جایگاهی رفیع داشته و به نحوی وارثان انبیایند. سؤالات ارسالی از سوی آن همایش هم نمونه ای

مهم و بارز از این قبیل مسائل است که باید به حلّ آنها همت گمارده شود.

متأسفانه اینجانب به علت تراکم زیاد کارهای علمی از یک سو و ضعف بنیه و مزاج از سوی دیگر فرصت و مجال پاسخگویی تفصیلی و در خور مجامع تحقیقی به سؤالات مزبور را ندارم، ولی به طور اجمال به سه نکتهٔ قابل توجه و به دنبال آنها به رؤوس و عناوین کلی مسائل مطروحه اشاره ای می نمایم.

[امکان فهم فلسفهٔ مجازات های اسلامی]

۱- بنابر نظر عدلیه که قائل به حسن و قبح ذاتی افعال و امکان درک آنها توسط عقل هستند، احکام شریعت به حسب واقع تابع مصالح و مفاسدی است که ملاکات احکام و از سلسله علل آن بوده و احکام حدوثاً و بقائاً دائرمدار آنهاست. این ملاکها گرچه نسبت به جزئیات

احکام عبادی و بخشی از امور غیر عبادی قابل کشف قطعی نیست و از این رو طبق اصل اوّلی چنین احکامی ثابت و غیرمتغیرند، ولی مصالح و فلسفهٔ بعضی دیگر از احکام بویژه احکام اجتماعی و جزائی اسلام برای عقلِ صائبِ جمعی انسانها که به دور از نفسانیات و جمود بوده و آگاه به فضا و محیط تشریع و شرایط گوناگون آن باشند قابل کشف و دسترسی می باشند، و با اطمینان می توان گفت: این گونه احکام دارای اسرار مرموز و غیبی و غیر قابل فهم برای انسانها نمی باشند بلکه بخش عمده ای از آنها امضایی است که قبل از شرع، عقل خدادادی انسان که حجت کبراست به آنها راه یافته و مورد تأیید شرع و شارعِ خالقِ عقل نیز قرار گرفته است. و به لحاظ توانایی عقل بر درک اجمالی

ملاکات و علل این گونه احکام است که در بسیاری از ادلّهٔ نقلی به علل ارتکازی و قابل فهم آنها اشاره شده است؛ مانند اینکه در وجه تشریع قصاص، آن را مایه حیات جامعه دانسته و ثبوت چنین حیاتی را در نزد عقلا امری بیّن شمرده و خطاب به آنها فرموده است: «وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ» «۱» یا در روایت اسحاق بن عمار از حضرت امام محمد باقر علیه السلام آمده است: کسی قسمتی از گوش فرد دیگری را برید، برای قضاوت به محضر امام علی علیه السلام آورده شد، آن حضرت حکم به قصاص از فرد جانی فرمودند ولی او قطعهٔ بریده شده را به مکان خود چسبانید و التیام

---

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۷۹.

یافت، مجنی علیه مجدداً به محضر امام علیه السلام آمده، تقاضای قصاص کرد.

امام علیه السلام برای بار دوّم نیز دستور فرمود تا جانی قصاص گردد و قسمت بریده از گوش وی دفن شود و فرمود: «انما یکون القصاص من أَجْلِ الشِيْنِ»؛ قصاص تنها به خاطر زشتی و عیبی است که بر مجنی علیه وارد شده است. «۱»

این قبیل تعلیلات که در احکام جزائی و غیرجزائی فراوان آمده است و نیز ارتکازاتی که در کنار این احکام وجود دارد در مقام استنباط احکام، به عنوان قرینه ای متصل نقش مهمی در توسعه و یا تضییق مدلول آیات و روایات دارد، بلکه در مواردی اساساً حکم شرعی حدوثاً و بقائاً دائرمدار آنها می باشد. البته روش نیل به اهداف و اغراض شارع از این احکام با توجه به تغییر و تحول روزافزون جوامع در ابعاد

مختلف ممکن است متفاوت باشد. برای اینکه روشن شود ادلّهٔ احکام شرعی نسبت به موقعیتها و تحولات مختلف اطلاق دارد یا نه و اگر اطلاق ندارد حکم متناسب آن موقعیت چیست، هم باید این موقعیتها به خوبی بررسی و هم ارتکازات و قرائن و علل بلکه حکمتهای ارتکازی و یا مذکور در ادلّه به دقت مورد بررسی قرار گیرد. منتها در مقام استنباط آن احکام و نظر به آن تعلیلات و ارتکازات، نباید از متد لازم، یعنی استفادهٔ منطقی و فنی از قرآن و تعلیمات ارزشمند آن و سنّت و حکم قطعی عقل که منابع تشریعند، خارج شد.

---

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب قصاص الطرف، باب ۲۳، حدیث ۱.

[امکان توقف بعضی از مجازات ها]

۲- نظر به اینکه هدف اصلی از تشریع احکام قصاص و دیات و مانند آنها حفظ جان، آبرو، مال و حقوق فرد و جامعه از تعدی و تجاوز افراد مجرم و تنبیه و اصلاح مجرمین و هدایت آنها و نیز تدارک آسیب های وارده از سوی آنها می باشد، و روش نیل به چنین هدفی با توجه به تغییر و تحول روزافزون جوامع گوناگون بشری در ابعاد فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی یکسان نخواهد بود، از این رو ممکن است بعضی از مجازات ها به خاطر عدم تبیین درست از اهداف آن یا عدم اجرای صحیح آن، موجب بدبینی به اصل شریعت و وهن آن گردد؛ در چنین فرضی از اجرای آن، هرچند به طور موقت و تا زمان تبیین فلسفهٔ حکم و آماده شدن محیط، باید خودداری شود. در برخی از روایات از حضرت علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند: «نباید حدود الهی در

سرزمین دشمن بر کسی اجرا شود، زیرا ممکن است شخص مجرم در اثر اجراء حدّ گرفتار حالت عصبی و روحی شده و به دشمن ملحق شود». «۱»

از این قبیل روایات استفاده می شود که اگر اجرای حدّ در زمان یا مکان خاصی عوارض منفی برای فرد یا جامعهٔ اسلامی در پی داشته باشد موقتاً باید ترک شود.

---

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب مقدمات الحدود، باب ۱۰.

[نقش تحولات ساختاری در تغییر موضوع]

۳- با توجه به تحولات و تغییرات ساختاری مذکور که چه بسا موجب تغییر موضوع احکام شرع می گردد، سزاوار است فقیه واقع بین در مقام استنباط حکم و تنقیح موضوع کلی آن ضمن بررسی آرای فقهاء و صاحب نظران و حقوق دانان متدین، به محیط تشریع و شرایط صدور روایات و نقش احتمالی آنها در تشریع حکم و نیز به قرائن حالی یا مقالی موجود در متون دینی توجه نماید. بدیهی است استفاده از منابع فقه و روایات با چنین ملاحظاتی منشأ استنباطات مفید و کارسازی خواهد بود.

[فلسفهٔ تشریع دیات]

اما در رابطه با رؤوس سؤالات طرح شده:

الف- توجه دارید که حکم اوّلی در جنایات عمدی قصاص است، و دیه در مرتبهٔ متأخر و تابع رضایت طرفین می باشد و محدود به دیهٔ خاص نمی باشد؛ زیرا ممکن است بر مبلغی فراتر از دیات خاصه توافق نمایند. فقط در قتل خطا و شبه خطا است که اگر عفو در میان نباشد حکم دیه جاری است. و دیه دارای اهداف متعددی می باشد، از قبیل: جبران خسارات وارده و نیز پیشگیری از رفتارهایی که منجر به آسیب و زیان به دیگران می شود؛ و در همهٔ موارد جنبهٔ کیفری ندارد بلکه نوعاً جنبهٔ

جبرانی دارد، زیرا کیفر در موارد ارتکاب گناه و جنایت عمدی است در حالی که در جنایت خطایی محض که هیچگونه گناهی صورت نگرفته نیز دیه ثابت است. عدم کیفری بودن آن را می توان از آیهٔ «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْ ءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ» «۱» که مربوط به قتل عمد است برداشت نمود، زیرا عفو اولیای دم از قاتل و گذشت از جرم

و عـدم قصاص او همان اسـقاط جنبـهٔ کیفری جنایت است با اینکه آنها می تواننـد در این فرض از جانی دیه بگیرند. یا در آیهٔ ۹۲ سورهٔ نسـاء که دربـارهٔ قتـل خطـایی است می فرمایـد: «وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلىٰ أَهْلِهِ إِلّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ...» تعبیر به تصدّق، از گذشت کردن اولیای مقتول از دیه، با امر مالی مناسـبت دارد. و مؤید آن دنبالهٔ آیه است که مربوط به مؤمنی است که به قتل خطائی کشته گردیده و خویشان وی از دشمنان اسلام می باشند، در آیه مزبور هیچگونه دیه ای برای او تعیین نشده است و اگر دیه جنبهٔ کیفری می داشت باید قتل او مانند قتل خطایی مؤمنی که خویشان او از دشمنان مسلمانان نیستند، دیه داشته باشد.

از برخی روایات این نکته نیز قابل اسـتفاده است، ماننـد روایاتی که در باب شـشم از ابواب دیات النفس ذکر گردیـده که اگر حرّی مملوکی را به عمـد بکشـد علاوه بر پرداخت دیـهٔ مملوک، قاتـل بایـد تعزیر شود؛ مسـتفاد از این روایـات که دیه را هم عرض تعزیر که امری کیفری است قرار داده

---

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۷۸.

این است که خود دیه جنبهٔ کیفری ندارد.

البته تفاوت در دیه یا نحوهٔ پرداخت آن در برخی موارد می توانـد نوعی کیفر محسوب شود، همان طور که در قتل عمد نوعی تغلیظ وجود داشته و باید شتری که به عنوان دیه پرداخت می شود سن آن از پنج سال گذشته و وارد سال ششم شده باشد و یا باید در

طی یک سال آن دیه پرداخت شود، ولی در قتل غیرعمد چنین نیست. پرداخت دیه در قتل خطایی محض توسط عاقله شاهد دیگری است که اصل دیه جنبهٔ کیفری ندارد.

[انواع شش گانهٔ دیه و مفاد روایات]

ب- مشهور فقهای اهل سنت می گویند: اصل در دیه صد شتر است و سایر انواع شش گانه به عنوان بدل صد شتر می باشد. ولی مشهور قریب به اتفاق فقهای شیعه هر شش نوع را اصل دانسته و مکلف را در انتخاب هرکدام مخیّر می دانند. روایات مسأله نیز مختلف و چند دسته است:

دستهٔ اوّل: فقط صد شتر را به عنوان اصل در دیه قتل ذکر کرده است؛ مانند روایت محمدبن علی بن حسین از امام باقر علیه السلام که در آن آمده است: «... و سنّ فی القتل مأه من الابل فأجری اللّه ذلک فی الاسلام». «۱»

---

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب دیات النفس، باب ۱، حدیث ۱۴.

و روایت محمدبن مسلم و زراره از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام و در آن آمده است: «هی مأه من الابل و لیس فیها دنانیر و لا دراهم و لا غیر ذلک». «۱» این دو روایت صریحند در انحصار دیه در صد شتر.

دستهٔ دوّم: روایاتی که فقط شتر و گوسفند را به ترتیب ذکر کرده، مانند روایت ابوبصیر و معاویه بن وهب از امام صادق علیه السلام قال: «مأه من فحوله الابل المسان فان لم یکن فمکان کل جملٍ عشرون من فحوله الغنم». «۲» طبق این دو روایت تا زمانی که شتر باشد نوبت به گوسفند نمی رسد.

ضمناً یادآور می شود که برحسب اخبار معتبره و فتاوای فقهای شیعه یک شتر معادل ده گوسفند می باشد، ولی

فقهای اهل سنت یک شتر را معادل بیست گوسفند می دانند، و بسا صدور این دو روایت برحسب تقیه بوده است. و شاید هم در برخی زمانها قیمت یک شتر معادل بیست گوسفند بوده است.

دستهٔ سوّم: فقط هزار دینار و ده هزار درهم را ذکر کرده اند، مانند روایت حلبی از امام صادق علیه السلام، قال: «الدیه عشره الاف درهم او الف دینار». و در ذیل آن آمده است که جمیل گفت: امام صادق علیه السلام فرمودند:

---

(۱)- همان، حدیث ۶.

(۲)- همان، باب ۲، حدیث ۲ و ۳.

«الدیه مأه الابل» «۱» ظاهر روایت این است که شتر اصل است و درهم و دینار به عنوان قیمت می باشند.

دستهٔ چهارم: فقط درهم و دینار و شتر را ذکر کرده اند؛ مانند روایت یونس از بعض اصحاب از امام صادق علیه السلام فی حدیث قال: «الدیه عشره آلاف درهم او الف دینار، او مأه من الابل». «۲» و نیز روایت عبداللّه بن سنان و در آن آمده است: «... فالدیه اثناعشر الفاً او الف دینار او مأه من الابل، و ان کان فی ارض فیها الدنانیر فالف دینار، و ان کان فی ارض فیها الابل فمأه من الابل، و ان کان فی ارض فیها الدراهم فدراهم بحساب ذلک اثناعشر الفاً» «۳» در این روایت به جای ده هزار درهم دوازده هزار درهم ذکر شده است و به علاوه ظاهر آن این است که جواز انتخاب هر کدام بستگی به منطقه ای دارد که جنس مذکور در آن پیدا شود، پس تخییر از آن استفاده نمی شود.

و نیز مانند روایت عبیداللّه بن زراره از امام صادق علیه السلام و

در آن آمده:

«... الدیه الف دینار او اثناعشر الف درهم او مأه من الابل». «۴»

و نیز روایت ابوبصیر که می فرماید: «دیه الرجل مأه من الابل فان لم یکن فمن البقر بقیمه ذلک فان لم یکن فألف کبش ...». «۵» این روایت صریح است در ترتیب نه تخییر، و مورد آن عمد است.

ابوبصیر در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «... دیه الخطأ اذا لم یرد الرجل القتل مأه من الابل او عشره آلاف من الورق، او الف من الشاه ...» «۶» و ظاهر آن تخییر و مورد آن خطا می باشد.

---

(۱)- همان، باب ۱، حدیث ۵.

(۲)- همان، حدیث ۷.

(۳)- همان، حدیث ۹.

(۴)- همان، حدیث ۱۰.

(۵)- همان، حدیث ۱۲.

(۶)- همان، باب ۲، حدیث ۴.

دستهٔ پنجم: روایاتی است که فقط در آنها چهار نوع ذکر شده، مانند روایت عبداللّه بن سنان و در آن آمده است: «... ان الدیه مأه من الابل ...

و قیمه کل بعیر من الورق مأه و عشرون درهماً او عشره دنانیر و من الغنم قیمه کل ناب من الابل عشرون شاه». «۱» در این روایت، شتر اصل و سایر چیزها به عنوان قیمت شتر ذکر شده است.

دستهٔ ششم: روایاتی است که پنج نوع از انواع شش گانه در آنها ذکر شده است، مانند ذیل روایت عبدالرحمن بن حجّاج، از امام صادق علیه السلام نقل کرده که فرمودند: «قال علیّ علیه السلام: الدیه الف دینار» (و قیمه الدینار عشره دراهم) و عشره آلاف لأهل الامصار و علی اهل البوادی مأه من الابل و لاهل السواد مأتا بقره او الف شاه» «۲» و روایت ابی بصیر از

امام صادق علیه السلام قال: «دیه المسلم عشره آلاف من الفضه و الف مثقال من الذهب و الف من الشاه علی اسنانها اثلاثاً ... و من الابل مأه علی اسنانها و من البقر مأتان». «۳»

دستهٔ هفتم: روایاتی است که هر شش نوع در آنها ذکر شده است؛ مانند صدر روایت عبدالرحمن بن حجّاج که می گوید: از ابن ابی لیلی

---

(۱)- همان، باب ۱، حدیث ۳.

(۲)- همان، حدیث ۱.

(۳)- همان، حدیث ۲.

شنیدم که می گفت: در زمان جاهلیت دیه صد شتر بود که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن را امضا نمود و بعداً بر گاوداران دویست گاو و بر گوسفندداران هزار گوسفند دو ساله و بر دارندگان طلا هزار دینار و بر دارندگان ورق (درهم) ده هزار درهم و بر اهل یمن دویست حلّه مقرر نمود. لیکن در ذیل روایت عبدالرحمن می گوید از امام صادق علیه السلام در مورد کلام ابن ابی لیلی پرسیدم، فرمودند: علی علیه السلام می فرمودند: دیه هزار دینار (و قیمت هر دیناری ده درهم می باشد) و ده هزار (درهم) برای اهل شهرها و بر بادیه نشینان صد شتر و بر روستائیان دویست گاو یا هزار گوسفند می باشد. «۱» و ظاهر ذیل نفی حلّه است. و در روایت جمیل بن دراج بدون نقل از معصوم می گوید: دیه، هزار دینار یا ده هزار درهم است و از دارندگان حلّه، حلّه گرفته می شود و از دارندگان شتر، شتر و از دارندگان گوسفند، گوسفند و از گاوداران گاو گرفته می شود.» «۲» در این روایت علاوه بر اینکه بر حسب ظاهر نظر شخصی جمیل است و از امام علیه السلام نقل

نشده، مقدار دیه نیز در چهار نوع آن مشخص نشده است.

یادآوری می شود: حلّه به عنوان یکی از انواع شش گانهٔ دیه علاوه بر اینکه در روایت جمیل ذکر شده در صدر روایت منقول از ابن ابی لیلی نیز مذکور است (روایت دستهٔ هفتم)؛ ولی از امام علیه السلام نقل نشده است. و ابن ابی لیلی از فقهای عامّه است و نظر او جز آن مقدار که مورد تأیید امام صادق علیه السلام می باشد حجت نمی باشد. پس در حلّه روایتی از امام علیه السلام نداریم.

---

(۱)- همان، حدیث ۱.

(۲)- همان، حدیث ۴.

[بررسی مستند قول مشهور و اشکالات آن]

اگر مستند مشهور فقها که قائل به تخییر هستند روایات مذکوره باشد، دو اشکال مهم در آن وجود دارد:

۱- اشکال اوّل اینکه در اکثر روایات مذکوره، اصل در دیه را صد شتر قرار داده بود و سایر انواع آن به عنوان قیمت یا عوض صد شتر ذکر شده است؛ مانند روایات دستهٔ دوّم و روایت ابوبصیر در دستهٔ چهارم و نیز دستهٔ پنجم و دستهٔ هفتم.

و دستهٔ اوّل روایات فقط صد شتر را دیه قرار داده بود، آن هم به عنوان سنّت عبدالمطلب که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آن را در اسلام مقرر و امضا نمود، که ظهور آن در اصل بودن صد شتر قابل انکار نیست. بنابراین ذکر سایر انواع به عنوان قیمت و بدل صدشتر برای تسهیل امر بر مکلفین می باشد.

۲- اشکال دوّم اینکه لازمهٔ فهم تخییر از روایات فوق و اصل بودن همهٔ آنها این است که قاتل در انتخاب هرکدام در هر زمان مخیر باشد، پس در زمان یا مکانی که اختلاف فاحش در قیمت

انواع شش گانه وجود دارد در صورتی که قاتل بتواند کمترین را انتخاب نماید، علاوه بر اینکه تشریع سایر انواع لغو می باشد ضرر معتنابهی به مجنی علیه وارد می شود و بدیهی است که هر کس جز فرد نادر کمترین را انتخاب می کند و فلسفهٔ تشریع دیه به کلّی فراموش می شود و موجب تنازع مجدد نیز می باشد.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۴۴

[روایات تخییر و اطلاق آن نسبت به همهٔ زمانها]

و از همه مهمتر این که بر فرض دلالت روایات مربوطه بر تخییر، اطلاق احوالی آنها نسبت به زمان و مکانی که اختلاف فاحش بین قیمت آنها وجود دارد مانند زمان ما معلوم نیست، و مورد بحث را نباید به تخییر بین انتخاب یکی از خصال ثلاث در کفارات و یا تخییر در خواندن سورهٔ بقره مثلًا و سورهٔ کوچکی مانند توحید در نمازهای واجب قیاس کرد؛ زیرا درست است که تفاوت بین افراد و مصادیق در دو مسأله فاحش است اما انتخاب هرکدام امری است غیر مالی و شخصی و هیچ ارتباطی به دیگری ندارد؛ ولی دیه، هم امر مالی است و هم مربوط است به طرفین و چه بسا به اطراف متعددی، و یکی از هدف های تشریع دیه رفع خصومت در زمینهٔ انتقام گرفتن و ارضاء مجنی علیه یا وارثان او می باشد و چنین هدفی هرگز در مخیّر گذاشتن جانی بین اموری که تفاوت آنها از نظر مالی فاحش است محقق نخواهد شد، بخصوص که می دانیم اکثر افراد در امور مالی کمترین را انتخاب می کنند.

به علاوه در مواردی که شارع چند چیز را مصداق یا امارهٔ چیز دیگری قرار می دهد مانند: علامات کرّ و علائم سفر و حدّ ترخص، متفاهم عرفی از ادلّهٔ آنها این

است که همهٔ آنها عرفاً نزدیک به هم و

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۴۵

متساوی می باشند، وگرنه چند چیز غیرمتقارب را امارهٔ یک چیز قرار دادن علاوه بر اینکه خلاف متفاهم عرفی است از نظر قانون گذاری نیز گزاف و قبیح می باشد.

پس راهی نیست جز این که گفته شود: اگر تخییری در مسأله باشد مربوط به زمانهای گذشته یعنی زمان صدور روایات بوده که قیمت شش نوع تقریباً مساوی با هم بوده است. و شاید نظر ابن براج و ابن ابی عقیل که تساوی قیمت سایر انواع را با هزار دینار و ده هزار درهم شرط کرده اند به همین نکته باشد. «۱»

برای تأیید اصل بودن صد شتر می توان به روایت ابوبصیر و معاویه بن وهب که در دستهٔ دوّم از روایات ذکر شد استناد نمود که امام صادق علیه السلام فرمودند: «مأه من فحوله الابل المسان فان لم یکن فمکان کل جمل عشرون من فحوله الغنم». «۲»

و نیز روایت عبداللّه بن سنان که در دستهٔ پنجم ذکر شد که امام علیه السلام فرمود: «... ان الدیه مأه من الابل ... و قیمه کل بعیر من الورق مأه و عشرون درهماً و عشره دنانیر و من الغنم قیمه کل ناب من الابل عشرون شاه» «۳» البته این استناد در فرضی است که صدور دو روایت ذکر شده از روی تقیه نباشد.

---

(۱)- المهذّب ابن براج از مجموعهٔ سلسلهٔ الینابیع الفقهیه، ج ۲۴، ص ۱۶۷؛ مختلف الشیعه، ص ۲۳۲.

(۲)- وسائل الشیعه، ابواب دیات النفس، باب ۲، احادیث ۲ و ۳.

(۳)- همان، باب ۱، حدیث ۳.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۴۶

[اشکالات وارد بر اصل بودن شتر و پاسخ آنها]

ممکن است گفته شود:

اولًا- اگر اصل در دیه صد شتر

باشـد، در زمان ما و در مناطقی که شتر بسـیار کم و گران می باشـد مسـتلزم اجحاف فوق العاده بر جانی و قاتل می شود و چه بسا اکثر افراد متوسط توان پرداخت آن را نخواهند داشت و چنین تشریعی چه بسا مخالف حکمت شارع باشد.

ولکن در جواب گفته می شود: در روایت عبـدالرحمن بن حجّاج- که در دسـتهٔ شـشم ذکر شـد- امـام صـادق علیه السـلام از حضـرت علی علیه السـلام نقل کردنـد که فرمودند: «... و علی اهل البوادی مأه من الابل» و در صدر همین روایت در کلام ابن ابی لیلی چنین بود که «در جاهلیت برای اهل ابل صد شتر قرار داده شده است» و حضرت علی علیه السلام آن را تأیید کردند.

یعنی ملاک منطقه ای است که شتر دارنـد چنین افرادی بایـد صـد شتر بدهنـد و اگر دیگران که در منطقهٔ دیگری زندگی می کننـد بخواهنـد قیمت شتر را بدهنـد بایـد همان قیمت منطقـهٔ شترداران را ملاک قرار دهنـد؛ و بـدیهی است که معمولًا شتر در مناطق دارای شتر ارزان تر از مناطق دیگری است که شتر یافت نمی شود و یا بسیار نادر است.

ثانیاً- این گونه روایات که دلالت بر انحصار دیه در شتر می کننـد یا اینکه تا زمانی شتر باشـد نوبت به انواع دیگر نمی رسـد، مورد اعراض اصحاب می باشند و این اعراض نشانه اختلالی در سند یا دلالت یا

جهت صدور آنها می باشد.

ولی در جواب می توان گفت بـا توجه به عـدم احراز اطلاـق ادلّهٔ تخییر نسبت به زمـان و مکانی که اختلاف فاحش بین انواع شش گانه وجود دارد، این گونه روایات می تواند مؤید اصل بودن شتر در زمانی که ادلّهٔ تخییر اجمال دارد، باشند.

شاهد بر

اصـل بودن شتر علاوه بر آنچه ذکر شـد این است که تغلیظ در بعضـی روایات در قتل شـبه عمـد و خطا با سن شتر تعیین شـده است. «۱» فقهای سـنّت نیز همین امر را دلیل بر اصل بودن شتر قرار داده انـد، و همچنین دیـهٔ جراحات گوناگون در روایات بر اساس شتر تعیین شده است، پس معلوم می شود شتر اصل است.

بنـابراین احتیاط اقتضا می کنـد که اصل همان صـد شتر قرار داده شود، منتهی برای تسـهیل امر نسـبت به پرداخت کننـدهٔ دیه و گیرنـدهٔ آن، اداء عین آن لازم نیست بلکه اداء قیمت آن یـا بـدل معـادل آن از سـایر انواع شـش گـانه نیز جایز است و روایت عبدالرحمن بن حجّاج که در دستهٔ هفتم ذکر شد صریحاً بر آن دلالت می کند.

و در زمان ما که حلّهٔ یمانی و نیز دینار و درهم مسـکوک به عنوان پول رایـج از بین رفته است و تهیهٔ شتر، گوسـفند و گاو نیز معمولًا مستلزم مشکلاتی فراوان برای دهنده و گیرنده می باشد باید صد شتر معمولی را بر اساس قیمت منطقهٔ شترداران به پول رایج تقویم نموده و پرداخت

---

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب دیات النفس، باب ۲، احادیث ۱ و ۴ و ۹.

کرد. و روایت عبدالرحمن بن حجّاج و نیز روایت دال بر اینکه پیامبر سنّت عبدالمطلب را امضا نمود، احتمال اینکه روایاتی که صد شتر را اصل قرارداده موافق عامه بوده و از روی تقیه صادر شده اند را دفع می کند.

[امکان تحول در نوع دیه ها با تحول جوامع]

البته در اینجا ممکن است کسی بگوید: چه بسا اصل دیه و تقدیر آن به صد شتر از احکام تعبدیِ محض نیست که حکمت آن

مرموز وغیرقابل فهم برای بشر باشد، بلکه بنابر تصریح روایت محمدبن علی بن حسین از امام باقر علیه السلام که در دستهٔ اوّل ذکر شد، و نیز روایت عبدالرحمن بن حجاج (دستهٔ هفتم) تقدیر آن به صد شتر به خاطر سنّت جاهلیت بود که در اسلام توسط پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم امضا شد. پس با تحول در جامعه و تغییر نظام بادیه نشینی و ظهور جوامع مدرن شهری و ورود بشر به عرصهٔ صنایع گوناگون چه دلیلی وجود دارد که همان حکمی که امضای سنّت زمان جاهلیت بود پس از انقضاء آن سنّت که درحقیقت مقوّم موضوع حکم شارع می باشد وجود داشته باشد؟ و به عبارت دیگر آیا اطلاق احوالی برای ادلّهٔ امضای سنّت گذشته وجود دارد؟

و این احتمال مستلزم نفی حکم شرعی به طور کلی نمی باشد، بلکه مستلزم آن است که به تناسب حکم و موضوع و با توجه به تعبدی نبودن اصل دیه و ملاحظهٔ حکمت عقلایی آن، بر اساس سنت جاری زمان

کنونی دیهٔ قتل تقدیر شود. و مقدار آن محوّل گردد به خبرگان عدول مؤمنین در هرمنطقه ای یا حاکمیت صالح در هر زمانی.

و همین تنوع دیه در شش چیز و احالهٔ تعیین جنس و نوع آن در بعضی روایات به اهل هرمنطقه شاهد بر این است که خصوصیتی تعبدی در بین نیست، بلکه هدف مقدار مالی است که باید به عنوان دیه پرداخت شود، و معیار تعیین اموال و ارزشها در هر زمان و مکانی مختلف می باشد. و اجماعی که بر حصر دیه در شش چیز است از قبیل اجماع مدرکی است که

اعتباری ندارد.

از طرف دیگر می توان در اطلاق ادلّهٔ مربوطه نسبت به زمان ما که دینار و درهم به کلی از رواج معاملی افتاده است و حلّهٔ یمانی نیز یافت نمی شود و تهیهٔ مقدار زیاد شتر، گاو و گوسفند نیز معمولًا برای اکثر افراد متعسّر یا متعذّر است، تشکیک نمود.

و در چنین فرضی تعیین مقدار دیه جز با اعمال حاکمیّت ممکن نیست.

ولکن اشکال مهم این احتمال ضابطه مند نبودن دیه در آن می باشد، مگر اینکه متصدیان جامعه اعم از حاکمیت صالح یا عدول مؤمنین آن را ضابطه مند نمایند.

ولی منضبط کردن دیه با قطع نظر از روایات مربوطه که ظهور در تشریع اصل دیه و مقدار آن به عنوان حکم شرعی پایدار دارد، مشکل است. در هرصورت آنچه بیشتر مورد بحث و نزاع علمی است مقدار

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۵۰

دیه و نحوهٔ محاسبه آن نسبت به جنایت غیرعمدی است؛ ولی در جنایت عمدی اصل، قصاص است و طرفین می توانند بر دیه و مقدار آن کم یا زیاد به توافق برسند.

[رابطهٔ مقادیر دیات با خسارت وارده]

ج- با توجه به اینکه هدف اساسی از تشریع دیات، نوعی جبران خسارت و پیشگیری از آسیب رسانی به دیگران است احتمال دارد مقدار دیات تعیین شده در روایات نظر به شرایط زمانی خاصی بوده است که آن مقدار برای جبران خسارت کافی بوده یا ترمیم جنایت وارده و آثار آن ممکن نبوده است؛ پس اگر در زمانی جبران خسارت به بیش از مقدار دیهٔ معیّنه ممکن باشد؛ گفته شود: پرداخت تمام هزینهٔ بهبودی مجنی علیه بر عهدهٔ جانی باشد؛ از طرف دیگر می توان گفت: جبران خسارات و درمان آنها از سیره های راسخ عقلایی است که قطعاً در

زمـان شارع نیز بوده است، و اثبات دیه در شـریعت به معنای عـدم لزوم جبران خسارات و پرداخت هزینـهٔ درمان نیست. البته با توجه به این که در روایات معمولًا سـخنی از هزینـهٔ درمان نیامـده است با اینکه لزوم آن یک امر عقلایی است، معلوم می شود در تشـریع دیه، هزینهٔ درمان نیز ملاحظه شده است؛ پس اگر در زمانی هزینهٔ درمان بیش از دیه باشد می توان با توجه به سـیرهٔ راسخ عقلایی گفت: جانی باید مابه التفاوت هزینهٔ درمان و دیه را نیز بپرازد. و شاید اینکه در بعضی روایات در

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۵۱

جراحات ناچیز که دیـهٔ آن کم است، اجر طبیب نیز ذکر شده، اشاره به همین مطلب باشد. «۱» علاوه بر اینکه نفی ضرر و زیان در شـریعت اسـلام مقتضی ضمانت هرگونه خسارتی است که بر دیگران وارد می آید، چنان که در روایتی که جمیل بن دراج به واسـطهٔ بعضـی از اصحاب امامیّه از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام نقل نموده، دربارهٔ کسی که دست دیگری را شکسته است ولی دست او سالم و خوب شده است آمده است: «لیس فی هذا قصاص ولکن یعطی الارش». «۲» یا در روایت دیگری با همین طریق، درباره دندان بچّه ای که کسی آن را شکسته ولی مجدداً روئیده، آمده است: «لیس علیه قصاص و علیه الارش». «۳»

مقصود از «ارش» در هر دو مورد جـبران خسـارت و تفـاوت ارزش دو حـالت است. در صـحیحه ابی عبیـده نیز آمـده است: «لا یبطل حق امرئٍ مسـلم» «۴» حق شـخص مسـلمان نباید تضـییع شود. بدیهی است حق عنوانی فراگیر بوده و شامل سـلامتی، عدم رنج و درد

و حتی عرض و آبرو و مطلق حقوق مادی و معنوی مسلمان می شود و تضییع آنها حرام است، و باید تدارک گردد.

و اگر کشتن فردی سبب تام برای ورود ضرر و خساراتی بر افراد دیگر باشد، می توان گفت: جبران آن خسارات نیز لازم است، زیرا

---

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب العاقله، باب ۵.

(۲)- همان، ابواب قصاص الطرف، باب ۱۴، حدیث ۱.

(۳)- همان، حدیث ۲.

(۴)- همان، ابواب قصاص النفس، باب ۳۵، حدیث ۱.

اضرار به غیر موجب ضمان است. و از حدیث معروف «لا ضرر و لا ضرار فی الإسلام» می توان این حکم را استنباط نمود.

[شبهه ضمان عاقله و پاسخ آن]

د- ضمان عاقله یک سنّت دیرینه و ریشه داری می باشد که قبل از شریعت اسلام وجود داشته است و شاید بتوان گفت نوعی بیمه به مصطلح امروزی است و به طور اجمال مورد تأیید و امضای شرع قرار گرفته و حکم آن مورد اتفاق همه فقهای اسلامی است و بین شیعه و اهل سنّت در این مسأله اختلافی نیست. قطع نظر از بررسی سیر تاریخی عاقله و معنای لغوی و نیز تعیین افراد آن، که مورد اختلاف بین فقهاست و ابراز نظر در آن موقوف بر بحث جدّی فقهی بوده و مجال گسترده ای را می طلبد، شبهه ای که در زمینهٔ تشریع و امضای این حکم، بیشتر ذهن را به خود مشغول داشته و قبول آن حکم را سنگین ساخته و پاسخ قانع کننده ای را می طلبد این است که: چگونه ضمانت پرداخت تاوان جنایت و خسارتی که کسی وارد نموده بر عهدهٔ دیگری یعنی عاقلهٔ او می باشد؟ و اما اینکه این حکم امروزه چگونه قابل اجرا می باشد بحث

دیگری است که اگر اصل تشریع چنین حکمی معقول و مقبول به نظر رسید اجرای آن متوقف بر وجود شرایط و فقد موانع است که جامعهٔ اسلامی موظف به فراهم نمودن محیط برای آن می باشد. آنچه از ظاهر آیهٔ شریفهٔ «وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۵۳

إِلىٰ أَهْلِهِ» «۱» استفاده می شود این است که همان طور که آزاد کردن بنده وظیفهٔ جانی است، اولًا و بالذات پرداخت دیه نیز بر عهدهٔ خود اوست، همان گونه که مستفاد از صحیحهٔ زراره «۲» همین امر است، ولی با توجه به صحیحهٔ محمّد حلبی از امام صادق» «۳» و دیگر روایات، ضمانت با عاقله است. و این قبیل روایات است که مفاد آن در بدو امر مقداری دور به نظر و ذهن می رسد ولی با شروط ویژه ای که در ثبوت این حکم قرار داده شده، مانند اینکه جنایت نباید با اقرار جانی به ثبوت رسیده باشد یا اینکه باید عاقله، ورثهٔ متمکن جانی باشند، می توان اصل حکم را به گونه ای معقول و مقبول دانست، زیرا در قتل خطای محض یک جنایتی رخ داده که به دقت عقلی مقصری ندارد، خونی به ناحق ریخته شده که باید به گونه ای جبران گردد و اگر بر عهدهٔ جانی گذاشته شود او معمولًا توانایی نداشته و از هستی ساقط می شود؛ ولی اگر بین اقوام و خویشان متمکن او تقسیم گردد، هم دیه پرداخت شده و هم بر کسی ضرر قابل توجّه وارد نشده است. معمولًا برای هر کس یک گرفتاری مهمی پیش آید بستگان او اجتماع می کنند تا او را نجات دهند، این یک امر

عقلایی متداول در همهٔ اقوام و ملل می باشد؛ و چون خویشان جانی در معرض وارثیت او می باشند پس در حقیقت همان کسانی که می توانند از

---

(۱)- سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۹۲.

(۲)- وسائل الشیعه، ابواب دیات النفس، باب ۳، حدیث ۴.

(۳)- وسائل الشیعه، ابواب العاقله، باب ۱۰، حدیث ۱.

سوی وی بهره مند شوند همانها غرامتکش جنایت ناخودآگاه او می باشند؛ «من له الغُنْم فعلیه الغُرْم» و این نوعی حمایت متقابل و تقابل داد و ستد و به مصطلح روز بیمهٔ معقول و مقبول است، علاوه بر اینکه به نحوی تعاون در نیکی و نوعی صله رحم و معاضدت خویشان است که عقلًا نیک و نقلًا مورد تأکید واقع شده است: «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ». «۱»

مضاف بر اینکه با پیش کشیدن پای عاقله در پرداخت دیهٔ جنایات خطایی بالطبع مراقبت و مواظبت آنها نسبت به یکدیگر را درپی دارد، و درنتیجه از این قبیل جنایات به اندازه ای پیشگیری می گردد، و این ویژگی را بیمه های کنونی ندارد. همچنین اگر دیه در تمام موارد خطا برعهدهٔ حکومت باشد طبعاً انگیزهٔ افراد بر مراقبت و تحفّظ از خطا ضعیف می شود، و قهراً قتلهای زیادی اتفاق می افتد.

[فلسفهٔ ماههای حرام و شبههٔ تغلیظ دیه در آنها]

ه- همان گونه که ارباب سیر و تواریخ گفته اند در زمان جاهلیت پیش از اسلام اعراب همواره در جنگ و ستیز قبیله ای بودند و چه بسا بر سر یک مسألهٔ جزئی خونریزی هایی می شد، یا برای تأمین معاش خود به قتل و غارت دست زده و امنیت مناطق عربی را بدین گونه مختل می نمودند، تا اینکه در پی خونریزی مکرر و ناامنی دائمی راههای تجاری و زیارت خانهٔ خدا و مشکلات دیگر و

به ستوه آمدن اعراب،

---

(۱)- سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۲.

سران قبائل به این نتیجه رسیدند که حداقل در چهار ماه از ماههای سال- که همان رجب، ذی القعده، ذی الحجه و محرّم است و از زمان حضرت ابراهیم علیه السلام و اسماعیل علیه السلام حرمت ویژه داشته است- از قتل و خونریزی پرهیز نمایند و اسلام نیز به پاس آن ماهها و تأکیدی که بر حفظ دماء دارد، ابتدای به جنگ را در آن چهار ماه، هرچند برای اعلای کلمهٔ حق و توحید، ممنوع شمرده و از این جهت نیز دیهٔ قتل در آن ماهها را تغلیظ نموده است.

تغلیظ دیه در آن ماهها مورد اجماع فقهای شیعه است و ظاهر کلام شیخ قدس سره در خلاف مخالفت مالك و ابوحنیفه از علمای اهل سنت با تغلیظ است. آنچه مستند فقهای امامیه در مسأله می باشد روایات، اجماع و احتیاط است. اما اجماع، مدرکی و منشأ آن روایات است و در نتیجه خود به خود اعتباری ندارد، و احتیاط نیز اگر مراد از آن اصل عملی باشد با توجه به وجود روایات نوبت به چنین اصلی نمی رسد و اگر با قطع نظر از روایات باشد مورد بحث، مجرای اصل برائت است؛ زیرا شک در وجوب مازاد بر دیهٔ متعارف، شک در تکلیف زائد است.

البته این احتیاط با احتیاطی که در باب دماء مورد توجه شارع است مناسبت دارد. تنها امری که می تواند مستقلًا مدرک مسأله محسوب شود روایات مربوطه است که برخی سنداً و بعضی دلالةً مورد خدشه است و عمده روایتی که عاری از تأمل است و می توان به آن استناد نمود

روایت کُلِیب اسدی است که: قال سألت اباعبداللّه علیه السلام عن الرجل یقتل فی

الشهر الحرام ما دیته؟ قال: «دیه و ثلث». «۱» دلالت این حدیث بر وجوب تغلیظ نسبت به قتل عمد در آن ماهها روشن است، ولی اطلاق آن نسبت به قتل خطایی محض مشکل است؛ زیرا تغلیظ نوعی کیفر مازاد بر اصل دیهٔ متعارف است، و کیفر به لحاظ گناه و ارتکاب عمدی عملِ حرام است و این امر تنها در قتل عمد یا در نهایت شبه عمد که نوعی تقصیر در آن وجود دارد قابل تصور و پذیرش است، به خصوص اینکه اصل مسألهٔ حرمت نهادن به ماههای مزبور و حرام بودن قتل و قتال در آنها پیش از اسلام بوده و به امضای شریعت اسلام نیز رسیده است، و بدیهی است آنچه در آن ماهها حرام بوده قتل عمدی و اختیاری بوده است نه قتل خطایی محض که از حیطهٔ اراده و اختیار انسان خارج است.

اما روایت زراره از امام باقر علیه السلام قال: سألته عن رجل قتل رجلًا خطأً فی الشهر الحرام قال: «تغلّظ علیه الدیه و علیه عتق رقبه او صیام شهرین متتابعین من اشهر الحرام ...» «۲» علاوه بر اینکه ذیل آن مورد تأمل است ممکن است مراد از قتل خطایی در آن قتل خطایی شبیه عمد باشد؛ همان طور که در برخی از روایاتی که متعرض تبیین انواع قتل شده، بر قتل شبه عمد، قتل خطایی اطلاق گردیده است. «۳»

در هر صورت حکم به تغلیظ در مورد قتل خطایی محض مشکل

---

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب دیات النفس، باب ۳، حدیث ۱.

(۲)-

همان، ابواب بقیه الصوم الواجب، باب ۷، حدیث ۱.

(۳)- همان، ابواب قصاص النفس، باب ۱۱، حدیث ۷.

است، مگر اینکه گفته شود: حفظ حرمت ماههای حرام مستلزم نوعی تغلیظ دیه است و ربطی به گناهکار بودن قاتل ندارد. اما نسبت به قتل عمد و شبه عمد حتی در مواردی که قاتل جاهل به حکم یا موضوع باشد، در هرحال معقول و مقبول به نظر می رسد.

[آیا دیه به معنای ارزش مادی انسان است؟]

و- گرچه وضع دیه به گونه ای برای جبران خسارت وارده است ولی این به معنای تعیین ارزش اقتصادی یا معنوی برای افراد انسان نیست، از این رو مؤمنی که به قتل خطایی کشته شده و خویشان او عداوتی با مسلمانان ندارند دیه دارد ولی مؤمنی که به همین نحو کشته شده ولی خویشانش از دشمنان مسلمانها هستند دیه ندارد، با اینکه هر دو انسان مؤمنند. «۱»

افراد انسانی با درجات معنوی متفاوت از عادل و فاسق و توانایی های مختلف همگی دیۀ یکسانی دارند و ارزش اقتصادی جان و اعضای انسان در دیه مطرح نیست و از این روست که مواردی نیز مانند جنایت بر میّت و یا از بین بردن موهای سر و صورت دیگری بدون رضایت او حتی اگر بعداً برُوید دیه دارد، در حالی که ارزش اقتصادی ندارد؛ و در قتل یک انسان یک دیه بیشتر ثابت نیست در حالی که از بین بردن اعضای مختلف او دیه های متعددی دارد.

البته از بعضی روایات استفاده می شود که در تعیین مقدار دیۀ آسیب

---

(۱)- سورۀ نساء (۴)، آیۀ ۹۲.

بر اعضای انسان مسائل مادی و معیشتی نیز منظور شارع

بوده است، مانند روایت اسحاق بن عمار از امام صادق علیه السلام در مورد کسی که در اثر ضربهٔ دیگری به نحوهٔ ادرارکردن او آسیب رسیده و قطع بول او موجب سلس البول شده است، فرمود: «ان کان البول یمرّ الی اللیل فعلیه الدّیه، لانه قد منعه المعیشه و ان کان الی آخر اللیل فعلیه الدّیه، و ان کان الی نصف النهار فعلیه ثلثا الدّیه وان کان الی ارتفاع النهار فعلیه ثلث الدّیه». «۱»

از مجموع قرائن چنین برمی آید که دیه مالی است که به خاطر نقض حرمت مادی، معنوی افراد پرداخته می شود و بعلاوه جنبهٔ نوعی جبران خسارت مادی، روحی و معنوی نیز دارد که مقدار آن با توجه به آثار مختلف جسمی، روانی، معیشتی، در فرد، خانواده و اجتماع تعیین گردیده است و برخلاف سنّت جاهلی که زن را موجودی بی ارزش تلقی می نمود شارع مقدس اسلام برای او همانند دیگر انسانها ارزش و کرامت قائل شده و از این رو برخلاف سنّت جاهلی بر ارث او نیز اصرار ورزیده است و به مقتضای «النَّفْسَ بِالنَّفْسِ» «۲» قتل نفس زن مانند قتل نفس مرد، موجب جواز قصاص است، و از این جهت تفاوتی بین آن دو صنف انسان در انسانیت نیست، و تفاوت در دیه لزوماً به معنای تفاوت در ارزش نیست ولی با توجه به عوامل و آثار مختلف اجتماعی و معیشتی، دیهٔ مرد را دو برابر زن قرار داده است، چون نوعاً مسئولیت

---

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب دیات المنافع، باب ۹، حدیث ۳.

(۲)- سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۴۵.

اقتصادی خانواده اعم از پرداخت نفقهٔ زن و فرزندان، تهیهٔ مسکن،

و نیز پرداخت مهریهٔ همسر، بر دوش مردان قرار داده شده است و با کشته شدن یا ناتوان شدن مرد، همسر و دیگر افراد تحت تکفل او نوعاً با مشکلات اقتصادی مضاعفی روبرو خواهند شد، در حالی که چنین مسئولیت خطیری بر عهدهٔ زنان نیست، و اسلام هم بیشتر به اشتغال زن به امور خانه و تربیت فرزندان صالح و شوهرداری او که از اهم امور و دارای منزلتی رفیع است تمایل و عنایت دارد.

به علاوه همان طور که در بند «ج» گفته شد احتمال دارد مقدار دیات تعیین شده در روایات نظر به شرایط زمانی خاصی بوده که آن مقدار برای جبران خسارت کافی بوده یا ترمیم جنایت و آثار آن ممکن نبوده است، پس اگر زمانی جبران خسارت به بیش از مقدار دیهٔ تعیین شده ممکن باشد پرداخت تمام هزینه بر عهدهٔ جانی می باشد و نفی ضرر و زیان نیز همین را اقتضا می نماید، همان گونه که ارش برای جبران خسارت وارده است که مقدار آن با کارشناسی متخصّص متعهد مشخص می گردد، همان طور که در تعیین مقدار نقصی که بر بازو یا ران وارد می شود و موجب ارش است طریقی کارشناسی برای آن متناسب با زمان در برخی روایات ذکر شده است. «۱» یا در برخی دیگر تشخیص مقدار جراحت و ارش را به متخصص عادل واگذار نموده است. «۲»

---

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب دیات المنافع، باب ۱۲، حدیث ۱.

(۲)- همان، ابواب دیات الشجاج و الجراح، باب ۹، حدیث ۱.

ولی ملکات علمی و تواناییهای افراد خود به خود قابل نقل و انتقال و طبعاً قیمت و ارزش گذاریِ اقتصادی نیست.

البته آسیب رسانی به آن بخش از آثار ملکات و تواناییها و منافع آن که عینیت پیدا کرده مانند طرحهای ارائه شده یا صنعت و کاری که از آنها تراوش نموده و مانند آن که عرفا خسارت به شمار می رود عقلًا و نیز به مقتضای نفی ضرر و زیان در شریعت اسلامی باید جبران شود؛ ولی آثار ملکه علمی و توانایی که عینیت پیدا ننموده و درحقیقت منفعت نمی باشد بلکه عرفاً عدم نفع و سود محسوب می شود از نظر عقلا و شرع، جبران آن لازم نیست بلکه تعبیر به جبران هم نسبت به آنها خالی از مسامحه نمی باشد.

به هرحال آنچه گفته شد مروری اجمالی بر عناوین کلی مورد سؤال بود که باید دربارهٔ آنها و نیز جزئیات آنها نفیاً و اثباتاً اندیشهٔ بیشتری نمود. امید است برگزاری همایش فعلی و مانند آن، زمینهٔ تحقیقات وسیع علمی و فقهی را فراهم نموده و محققان و فقیهان را به عرصهٔ کنکاش و تحقیق بیشتر بکشاند.

إن شاءاللّه موفق باشید.

والسلام علیکم و رحمه اللّه.

قم المقدسه- ۱/ ۱۲/ ۱۳۸۴

حسینعلی منتظری

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۶۱

پاسخ به پرسش های حجهالاسلام والمسلمین دکتر محسن رهامی

اشاره

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۶۳

[نامه حجهالاسلام والمسلمین دکتر محسن رهامی به آیت اللّه العظمی منتظری]

بسم اللّه الرحمن الرحیم

با سلام و تحیّت

حضور گرامی استاد آیت اللّه العظمی منتظری (دام عزّه الشریف)

با سلام و آرزوی سلامتی و بهروزی

چنان که در جریان دیدار اخیر به عرض رساندم با برنامه ریزی و تلاش مشترک پردیس قم دانشگاه تهران، دانشگاه فون هومیولت برلین و مؤسسهٔ مطالعات حقوق جزای خارجی و بین المللی ماکس پلانک در شهر فرایبورگ، یعنی همین مؤسسه

ای که این جانب از چهار ماه پیش تاکنون به عنوان «پژوهشگر مهمان» در آن حضور دارم، به یاری خدا اولین همایش ایرانی آلمانی دربارهٔ منازعات خشونت آمیز (در سطح محلی، ملی و منطقه ای) و راهبردهای ایجاد صلح در منطقهٔ خاورمیانه از تاریخ ۱۳ تا ۱۸ آذر در تهران و قم برگزار می شود. در این همایش علاوه بر هفت تن از استادان و پژوهشگران آلمانی و شمار خوبی از محققان و استادان داخلی، پژوهشگران برجسته ای از کشورهای هندوستان، مصر، سوریه، لبنان، عراق، فلسطین، پاکستان، افغانستان، تاجیکستان و ترکیه شرکت دارند. با برگزاری موفقیت آمیز این برنامهٔ پژوهشی پردیس قم و مرکز تازه راه اندازی شدهٔ آن به نام «دپارتمان مطالعات صلح» در نظر دارد از پایگاهی دینی به تدریج زمینه را برای

فعالیت گسترده در موضوع ایده و روشهای صلح فراهم کند.

تا آنجا که من در این مدت آشنا شده ام در مجامع عالی پژوهشی غرب (و مورد خاصّ آلمان) تحقیقات بین رشته ای دربارهٔ ایدهٔ صلح و ربط آن به ایدهٔ حقوق بشر و اصل جمهوری خواهی، مبانی هستی شناسانه و انسان شناسانهٔ آن، بررسی های تاریخی، تفسیری و به خصوص تجربی در مورد پدیدارهای خشونت آمیز مثل جنگ، قتلهای گروهی، شکنجه و البته در پی آن تحقیقات

گسترده دربارهٔ روشـها و سنّتهای خشونت زدایی از روابط فردی و جمعی به شدّت مورد استقبال است. در این شرایط و به ویژه در اثر تحولاـت عمیـق سیاســی و اجتمـاعی پس از ۱۱ سـپتامبر ۲۰۰۱ در این مراکز اشتیـاق زیـادی به شـنیدن صـداهای صـلح خواهانه و البته به نحو مستدل و علمی برخواسته از طرف مسلمانان پیشرو دیده می شود. [...]

بـا این مقـدمه اجـازه دهیـد در رابطه با دیـدگاههای خاصّ شـما پرسـش هایی را که به نظرم طرح و بررسـی روشن، بی پرده و محققانهٔ آنها در شرایط کنونی ضروری است، مطرح کنم.

پیشـاپیش از توجه و عنـایت شـما تشـکر می کنم و از خداونـد می خواهم به همـهٔ ما توفیق مشارکت در ساختن ایران و جهانی سرشار از دوستی و صلح و امیدواری عطا کند.

موفق و سربلند باشید.

با احترام: محسن رهامی

فرایبورگ آلمان- ۲۲ آبان ۱۳۸۵

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۶۵

بسم اللّه الرحمن الرحیم

جناب حجهالاسلام والمسلمین آقای دکتر محسن رهامی دامت افاضاته

پس از سلام و تحیّت، سؤالات شما ملاحظه شد.

پاسخ مفصّل به آنها نیاز به مجال کافی و حال مساعد دارد که متأسـفانه فعلًا برای من وجود ندارد. امّا به پاسخ اجمالی آنها می پردازم.

[رابطهٔ ولایت جمهور مردم و صلح]

سؤال ۱- تحت تأثیر رسالهٔ «صـلح دائمی» کانت منتشـر شده در سال ۱۷۹۵ میلادی در قلب و اساس ایدهٔ صـلح در دموکراسی های امروزی اصل جمهوریت یا به تعبیر شـفاف تر «ولایت جمهور مردم در عرصه عمومی» قرار دارد. یعنی بـدون پاسـداری از اصل جمهوریت، صـلح پایـداری وجود نخواهد داشت. آیا از دیدگاه شـما میان ولایت جمهور مردم و اصل صـلح چنین رابطهٔ مستقیم و ضروری وجود دارد؟ به بیان دیگر آیا شما هم معتقدید ولایت جمهور مردم شرط ایجاد صلح است؟

جواب:

«ولایت جمهور مردم» تعبیر دیگری از حکومت مردم بر مردم است که همان دموکراسی مصطلح می باشد. و حاکمیت مشروع به

نظر اینجانب برای غیر معصومین علیهم السلام حاکمیتی است که با انتخاب آزاد و صحیح مردم باشد.

بـدیهی است هنگـامی که مردم هرزمـان و هرمنطقه ای، حاکمیت مورد نظر و قبول خود را مطابق مکتب و اعتقاد و عرف خود بـدون هیچگونه تحمیل و فشاری انتخاب نمودنـد و حاکمان کاملًا عاقل و برخاسـته از متن جامعه را برگزیدند، و آنان نیز با در نظر گرفتن مصالـح و مفاسـد کـل جـامعه و به دور از امیـال فردی و گروهی به تـدبیر امور کشوری و روابـط داخلی و خارجی بپردازنـد، طبیعتاً زمینهٔ صـلح و دوستی بین خود مردم و نیز بین آنان و حاکمیت و همچنین حاکمیت و سایر حکومتهای مردمی به وجود می آیـد؛ زیرا «ولا-یت جمهور مردم» که در قرآن کریم بـا تعبیر «أَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ» «۱» به آن اشاره گردیده و آنها بایـد طرف مشورت حـاکمیت قرار گیرنـد، همان کشورداری خود مردم است که طبعاً و عقیـدتاً صـلح جو و آرامش خواه می باشند. و از این رو شرط حدوث و بقای صلح در عرصهٔ داخل و خارج می باشد.

البته بدیهی است که «ولایت جمهور مردم» شـرط لازم برای صـلح می باشد، اما شـرط کافی نیست؛ زیرا امروزه در دموکراسی های رایـج دنیا هنوز دو نوع خشونت دیده می شود: یکی خشونت بین افراد یک ملت، نظیر آنچه در برخی از این کشورها بین سفیدپوستان و سیاه پوستان، یا بین نژادها و اقوام مختلف شاهد هستیم؛ و دیگری خشونت و

---

(۱)- سورهٔ شوری (۴۲)، آیهٔ ۳۸.

ص: ۶۷

زورگویی دول اروپا و آمریکا نسبت به سایر ملل و دول ضعیف و احیاناً وابسته، نظیر حمایتهایی که این دولتها از حکومتهای سرکوب گر و خشونت طلب در گوشه و کنار دنیا می کنند و کاملًا با شعار حمایت از حقوق بشر که مدعی آن هستند منافات دارد. بلی در بین ملت خودشان تا حد زیادی حقوق بشر را مراعات می کنند؛ اما به حقوق ملل دیگر کمتر توجه و اهمیت داده می شود.

البته ممکن است گفته شود: چنین حکومتهایی دموکرات حقیقی نیستند، زیرا حکومت دموکراسیِ واقعی، برخاسته از آراء مردم، معتقد به اصول انسانی و عامل به خواست آنهاست، و این قبیل حکومتها یا از سوی مردم انتخاب نگردیده اند، یا اگر گردیده اند براساس اعتقاد آنان حکمرانی نمی کنند.

[شناخت حق زیربنای عدم تبعیض]

سؤال ۲- بر اثر تحقیقات تجربی فراوانی که روشن ساخته اند میان احساس تبعیض و رفتار خشونت آمیز رابطهٔ مستقیم وجود دارد، بدین گونه که ریشهٔ خشونت در تحقیر انسان است که تحقیر هم خود محصول حس تبعیض در حقوق است، در نظام های حقوقی امروزی اصل رفع هرگونه تبعیض در حقوق و کرامت میان انسانها یکی از اصول ایجاد صلح شناخته شده است. نظر شما در این باره با توجه به وجود احکام تبعیض آمیز در فقه اسلامی چیست؟ آیا به نظر شما بخشی از خشونت موجود در جامعهٔ ما به وجود همین احکام منسوب به شرع همچون تبعیض بین زن

و مرد، مسلمان و غیرمسلمان در آزادی های مذهبی، در حقوق سیاسی، در دیات، در ارث، در ولایت، در قضاوت، در شهادت، در ازدواج و ... نیست؟

جواب: در این زمینه چند نکته قابل توجه است:

۱- در این

که یکی از عوامل خشونت، تحقیر و تبعیض در حقوق انسانها می باشـد، بحثی نیست؛ اما شـما می دانیـد که تبعیض در حقوق که امری قبیـح و نامشـروع است مبتنی بر پیشـینه و فرض ثبـوت حقـوق است، و ثبـوت حـق و خصوصـیات آن بـا دیـدگاههای مختلف که در منشأ پیـدایش حق وجود دارد به لحاظ موارد، متفاوت است. برخی از مواردی که از باب نمونه ذکر کرده ایـد، از دیدی تبعیض و از نگاهی دیگر از مصادیق عدالت است. و ادعای تبعیض در آنها برای کسـی که آنها را از مصادیق عدالت می دانـد، و برعکس، ادعـای عادلانه بودن آنها برای کسـی که به عادلانه بودن آن معتقـد نیست، از قبیل مصادره به مطلوب و میان دعوا نرخ تعیین کردن است؛ و بایـد قبل از این، بحثی برون دینی و فیلسوفانه پیرامون منشأ واقعی پیـدایش حق و تعیین آن به عمل آید. البته پس از ثبوت حقوق و مرز بندی آن، عدم تبعیض و اجرای عدالت نسبت به آن، عقلًا و شرعاً پسندیده و لازم است.

[اهمیت عدالت در اسلام]

و از همین جهت اصل مهم «عدالت» در تمام عرصه های فردی و اجتماعی در قرآن کریم و تعالیم اسـلامی، هم در مقام تشریع و هم

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۶۹

اجرای احکام شریعت مورد توجه و نظر بوده است.

اهمیت عـدالت از نظر قرآن تـا آنجـاست که در آن، اجرای عـدالت به عنوان مـأموریت پیامبراکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم محسوب شده است: «وَ امِرتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ». «۱»

و در آیهٔ دیگر، عدالت نزدیک ترین امر به تقوا شمرده شده است:

«اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ». «۲»

و در آیه ای، عدالت و احسان مورد امر خداوند قرار گرفته

است:

«إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ ...». «۳»

و در آيۀ ۲۵ سوره حديـد، هدف از ارسال رسل و انزال كتاب و ميزان و اديان از طرف خداوند، اقامۀ قسط و عدل توسط خود مردم دانسته شده است: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ».

و در آيـۀ ديگر، اجراى عـدالت و مراعات حقوق، حتى در مورد كسانى كه با انسان عـداوت و غضب مى كننـد سـفارش شده است:

«وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلاّ تَعْدِلُوا». «۴»

و در روايات منقول از پيامبراكرم صـلى الله عليه و آله و سـلم و امامان معصوم عليهم السـلام عـدالت بيش از حدّ متعارف مورد توجه قرار گرفته است. از باب نمونه:

۱- پيامبراكرم صلى الله عليه و آله و سلم فرمود: «عدل ساعه خير من عباده سبعين سَنه،

---

(۱)- سورۀ شورى (۴۲)، آيۀ ۱۵.

(۲)- سورۀ مائده (۵)، آيۀ ۸.

(۳)- سورۀ نحل (۱۶)، آيۀ ۹۰.

(۴)- سورۀ مائده (۵)، آيۀ ۸.

قيام ليلها و صيام نهارها.» «۱»

۲- امام على عليه السـلام فرمود: «العـدل حَياه الأحكام.» «۲» از اين روايت فهميـده مى شود كه احكـام الهى بر اسـاس و مبنـاى عدالت مى باشد و طبعاً اگر حكمى به طور قطع غيرعادلانه باشد، حكم الهى نمى باشد.

۳- نيز آن حضرت فرمود: «العدل حياه.» «۳» يعنى اصولًا زندگى جامعه و افراد با عدل تامين مى شود.

۴- همچنين فرمود: «العدل نظام الإمره.» «۴» يعنى اساس حاكميت بايد عدل باشد.

۵- و نیز فرمود: «ملاک السیاسه العدل و جمال السیاسه العدل فی الإمره.» «۵» و نیز فرمود: «العدل اساس به قوام العالم.» «۶»

و در کلمات امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام

آمده است: «العدل أحلى من الشهد و أحلى من العسل.» «۷»

[اهمیت کرامت انسان در اسلام]

۲- نکتهٔ دیگر اینکه کرامت انسانی نیز در تعالیم اسلام مورد توجه اکید قرار گرفته است. از باب نمونه در قرآن مجید آمده است:

---

(۱)- بحارالأنوار، ج ۷۵، ص ۳۵۲.

(۲)- غررالحکم، حرف الف، کلمهٔ ۴۴۰.

(۳)- همان، کلمهٔ ۳۰۷.

(۴)- همان، کلمهٔ ۸۲۴.

(۵)- همان، حرف جیم، کلمهٔ ۷۶.

(۶)- بحارالأنوار، ج ۷۸، ص ۸۳.

(۷)- کافی، ج ۲، ص ۱۴۷؛ ج ۱، ص ۵۴۲.

«وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْناهُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ وَ فَضَّلْناهُمْ عَلی كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنا تَفْضِيلًا.» «۱»

بدیهی است کرامتی که خداوند به بنی آدم داده است مستلزم حقوقی اساسی و فطری است که مشترک بین بنی آدم می باشد و در رسالهٔ حقوق اینجانب به آنها اشاره شده است.

همچنین در قرآن در آیات متعددی موضوع دمیده شدن روح الهی در آدم به عنوان انسان و شایستگی تکریم و تعظیم و حتّی سجدهٔ فرشتگان: «فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِی فَقَعُوا لَهُ ساجِدِينَ»* «۲» و نیز مقام خلیفه‌اللّهی انسان: «وَ إِذْ قالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِيفَةً» «۳» و «احسن الخالقین» بودن خداوند به خاطر خلقت انسان: «ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ» «۴» مطرح شده است.

و حضرت امیر علیه السلام در نامهٔ معروف خود به مالک اشتر در رابطه با مردم مصر فرمودند: «فإنّهم صنفان: إمّا أخٌ لک فی الدّین أو نظیرٌ لک فی الخلق.» «۵» به نظر آن حضرت، هم نوع بودن معادل هم کیش بودن است.

(۱)- سورهٔ اسراء (۱۷)، آیهٔ ۷۰.

(۲)- سورهٔ حجر (۱۵)، آیهٔ ۲۹؛ سورهٔ ص (۳۸)، آیهٔ ۷۲.

(۳)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۳۰.

(۴)-

سورهٔ مؤمنون (۲۳)، آیهٔ ۱۴.

(۵)- نهج البلاغه، نامهٔ ۵۳.

[عدم تلازم کلی بین تبعیض و تضییع حق]

۳- نکتهٔ سوّم اینکه اوّلًا: هر تبعیضی تضییع حق و منافی با کرامت انسانی نمی باشد. اگر در بعضی موارد به خاطر مصالح واقعی، احکام متفاوتی برای زنان و مردان در شریعت دیده شد نمی توان به طور قطع آن را حمل بر تبعیض ظالمانه و ضدّکرامت انسانی نسبت به زنان دانست.

در این که ساختار خلقت زن و مرد تفاوت دارد، و هرکدام دارای ویژگی های جسمی و روحی خاصی می باشند، شکی نیست. حال اگر آنان از بعضی تکالیف شاق و طاقت فرسا که نیاز به قدرت بدنی و روحی بیشتری دارد، نظیر جهاد در جبهه های جنگ، قضاوت و حلّ منازعات و مرافعات پیچیدهٔ مردم و نظایر اینها معاف شدند یعنی مشمول اینگونه تکالیف نشدند، آیا این معاف بودن، تحقیر زنان است یا مراعات شأن و جایگاه طبیعی و فطری آنان؟

آیا تصدی تکالیف ذکرشده برای زنان با آنچه در خلقت و سرشت آنان تعبیه شده است از قبیل: زایمان و عوارض بعد از آن، شیردادن نوزاد، تربیت اولاد، گرم کردن کانون خانواده، احساسات زیاد و لطیف، و نابرابری قدرت جسمی زنان در مقایسه با مردان، و نیز حفظ بدن و مو و زینت خود از نامحرم و چشم های ناپاک منافات ندارد؟ (گفتنی است تبعیض در حکم پوشش زن نسبت به مرد نیز ناشی از ساختار وجودی زن و جاذبهٔ اوست.)

[عدم ارزش گذاری انسان در دیه]

و از نظر اسلام، دیهٔ زن و مرد تعیین ارزش مالی و اقتصادی آنان نمی باشد تا گفته شود: ارزش زن نصف ارزش مرد دانسته شده است؛ بلکه اصولًا تعیین دیه در اسلام برای جنایت، علاوه بر تشفّی خاطر، برای جبران خسارتی است که در اثر

جنایت وارد شده است و این خسارت آنگاه که بر مرد که معمولًا منبع درآمد اقتصادی خانواده می باشد وارد آید، بسی بیشتر است و جبران آن هزینهٔ بیشتری را می طلبد.

بدیهی است در گذشته و تاکنون سنگینی اقتصادی خانواده برعهدهٔ مردها بوده و هست، زیرا نفقهٔ زن و اولاد و نیز مهریهٔ زن برعهدهٔ مرد می باشد؛ در حالی که زن، نه تنها نفقهٔ خود و فرزندان، بلکه نفقهٔ خود او نیز بر وی واجب نیست و مالک درآمدهای خود می باشد. پس اگر دیهٔ زن و ارث او نصف مرد باشد، باز هم بیشتر ثروت جامعه در اختیار زن و متعلّق به او می باشد.

و این در حالی است که براساس آنچه در تاریخ ثبت شده است زن در دوران گذشته و همزمان با بعثت پیامبراسلام صلی الله علیه و آله و سلم اصولًا یک انسان به حساب نمی آمد و دختران حق حیات نداشته و زنده در گور دفن می شدند، و برای کشتن زن دیه ای مقرر نبود؛ و حتی زنان همچون اموال میّت به عنوان ارث به وارثان میّت متعلق می شدند.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۷۴

در چنین شرایطی، اسلام برای زن، دیهٔ ثابت و ارث خاص مقرر کرد و کشتن دختران را گناهی بزرگ اعلام نمود. و پیامبراسلام صلی الله علیه و آله و سلم زنان را- مخصوصاً آنهایی که جزو قشر محروم و ضعیف جامعه بودند- مورد تکریم و احترام خاص قرار می داد و می فرمود: آنها را همچون نماز دوست دارم. و به خاطر مبارزه با این سنّت غلط جاهلیت، همسران متعددی از همین قشر که معمولًا کنیزان فقیر و محروم بودند، اختیار نمود.

[عدم ثبوت قطعی تفاوت دیهٔ مسلمان و غیرمسلمان]

و اما تفاوت

دیهٔ مسلمان و غیرمسلمان از ضروریات فقه اسلام نیست؛ زیرا حنفیّه، دیهٔ همهٔ اهل کتاب را مانند دیهٔ مسلمان- یعنی ده هزار درهم- می دانند و در بین فقهای شیعه نیز اجمالًا اختلاف است و بعضی روایات دلالت بر تساوی دیهٔ مسلمان و اهل کتاب می کند، هرچند مشهور فقها به این روایات فتوا نداده اند. و بعضی از فقها، تعیین مقدار دیهٔ اهل کتاب را از اختیارات حاکمیت اسلامی می دانند. به نظر اینجانب- که در جلد دوّم استفتائات، مسألهٔ ۲۵۳۹ نیز ذکر شده است- به صلاحدید حاکم شرع صالح مقدار تفاوت از بیت المال داده می شود، تا موجب زیر سؤال رفتن حاکمیت دینی و ظلم به اهل کتاب نشود.

[آزادی اهل کتاب در مذهب و عمل به آن]

و اما آزادیهای مذهبی اهل کتاب در حاکمیت اسلامی از مسلّمات

فقه است، یعنی آنان در اظهار نظر نسبت به کشورشان و در عمل به دین خود و نیز در احوالات شخصیه آزادند و به دین خود عمل می کنند و کسی نمی تواند مانع آنها شود. منتها در اموری که مربوط به حقوق اکثریت مردم مسلمان در کشور اسلامی می باشد، حقوق اکثریت باید مراعات شود. همان گونه که در کشورهای اروپایی که اکثریت مردم آنها غیرمسلمان هستند در مقام تزاحم حقوق، حقوق اکثریت را بر حقوق اقلیت مسلمان مقدم می دارند. و این کشورها هرچند خود را نسبت به مذهب، لابشرط معرفی می کنند اما در عمل هنگامی که عده ای با عقاید و مناسکی دینی در اقلیت قرار می گیرند، حقوق آنان نادیده انگاشته می شود؛ در حالی که در برخی موارد تزاحم حقوق نیز شکل نگرفته است.

[منشأ خشونت های رایج]

و ثانیاً: ارتباط منطقی بین خشونت رایج در جوامع و بین احکام متفاوت بین زن و مرد یا مسلمان و غیرمسلمان در موارد مذکور در سؤال دیده نمی شود. زیرا اکثراً خشونت ها بین حاکمیت های استبدادی و غیرمردمی با ملتهای خودشان و سلب آزادیهای سیاسی از آنان، و یا بین دولتهای قوی و ضعیف می باشد. و در واقع، منشأ این گونه خشونت ها قدرت طلبی دولتها و انحصارخواهی آنها می باشد.

شما وضعیت حقوق بشر در سازمان ملل متحد و شورای امنیت را ملاحظه کنید، که چه تبعیض های فاحش و موحشی بین دولتهای عضو

وجود دارد؟ و چگونه قدرتهای جهانی و بالخصوص آمریکا قطعنامه هایی را که احیاناً در راستای حمایت از دولتهای ضعیف و محکومیت دولتهای

سرکوب گر مطرح می شود، وتو می کنند؟.

یادآوری می شود: خشونت های غیرسیاسی که در بین بعضی خانواده ها یا اقوام دیده می شود، معمولًا ناشی از سقوط فضیلت های اخلاقی و روحیات زیاده خواهی و تجاوز به حقوق دیگران می باشد که متأسفانه در بین بعضی افراد، از هر مکتب و دارای هر مسلک و آیینی دیده می شود.

[نسبی بودن خشونت]

و ثالثاً: برای افرادی که به احکام ذکر شده مؤمن اند و معتقدند که آنها احکام دینی می باشند، احساس خشونت معنا ندارد؛ همان گونه که قوم یهود که در دین خود دارای احکام سخت می باشند، نه در گذشته و نه حال، هیچ گاه احساس خشونت نمی کنند؛ زیرا به دینی بودن و قداست آن احکام ایمان قلبی دارند. و درحقیقت، خشونت یک حکم کلی و عمومی نیست، بلکه نسبی و ناشی از مبنای اعتقادی و نظری و عرف هر قوم و جمعیتی است.

[بالاترین ارزش]

سؤال ۳- آیا در نظر شما در اسلام بالاتر از «جان انسان» ارزش دیگری قرار دارد که توجیه کنندهٔ فدا شدن جان برای آن باشد؟

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۷۷

جواب: کسی که به ماوراءالطبیعه و مبدأ و معاد و پاداشهای ابدی در قیامت اعتقاد دارد، آنچه را بالاتر از جان خودش می داند در درجهٔ اوّل رضایت خداوند است: «وَ مِنَ النّاسِ مَنْ یَشْرِی نَفْسَهُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللّهِ.» «۱» و در مرتبه بعد، نعمتهای جاودان بهشت می باشد، که یک موحّد جان خود را برای نیل به آنها فدا می کند: «إِنَّ اللّهَ اشْتَری مِنَ الْمُؤْمِنِینَ أَنْفُسَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ.» «۲» و کسی که به ماوراءالطبیعه معتقد نیست، معمولًا خوشنامی در تاریخ و ثبت نام او در تاریخ به عنوان یک قهرمان یا اموری که رضایت خداوند در آن مطرح نیست، برای او یک ارزش متعالی است که چه بسا جان خود را فدای آنها می کند.

[کرامت ذاتی انسان و حقوق ناشی از آن]

سؤال ۴- در برداشت جنابعالی از اسلام، کرامت ذاتی انسان صرف نظر از دین و مرامش (مسلمان باشد یا بودائی یا ملحد) چگونه جایگاهی دارد.

جواب: همان گونه که در پاسخ پرسش دوّم اشاره شد، کرامت ذاتی انسانی که به اصول انسانیت پایبند است مسلتزم یک سری حقوق مشترک اجتماعی برای او می باشد؛ مانند: حق حیات، اندیشیدن، بهره برداری از منابع طبیعی و اقتصادی؛ و در این جهت تفاوتی بین

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۰۷.

(۲)- سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۱۱۱.

مسلمان و غیرمسلمان وجود ندارد. و اصولًا اگر تفاوت عقیده موجب تفاوت در این قبیل از حقوق می بود می بایست مسلمانی که ایمانش قوی تر و کامل تر

است از آن حقوق، بیشتر در جامعه برخوردار باشد؛ در صورتی که هیچ کس به این معنا ملتزم نیست.

[مکاتب مختلف و تزاحم حقوق]

سؤال ۵- تفسیر شما از این اصل پایه ای حقوق بشر که هرجا انسان وسیله ای برای رسیدن به امر یا چیز دیگری (مثلًا برای حفظ دین یا نسل یا عقل قائل به کشتن انسان شدن) تلقی شود، کرامت ذاتی انسان مخدوش شده است، چیست؟ آیا در برداشت شما از اسلام چنین اصلی به همین معنایی که گفته شد جایی دارد؟

جواب: ترجیح حق اهم بر حق مهم در موارد تزاحم حقوق یک اصل عقلی و عقلایی است که تمام انسانها و جوامع- تابع هر دین و مسلک و مکتبی که هستند- آن را مورد توجه و عمل قرار می دهند.

شما ملاحظه کنید دموکراسی های معروف دنیا که از حقوق بشر و کرامت ذاتی انسان صحبت می کنند، چگونه انسان ها را در برابر موضوعاتی که به نظرشان اهم است فدا می کنند، نظیر حفظ آب و خاک و کشور و یا مصالح ملّی و امثال اینها، و کسی هم نمی گوید: کرامت ذاتی انسان مخدوش شده است. پس آنچه مهم است تشخیص اهم و مهم است، و این تشخیص تابع جهان بینی، فرهنگ و یا عِرق ملّی می باشد.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۷۹

[رابطهٔ صلح و حقوق اجتماعی انسان]

سؤال ۶- آیا شما با این تعبیر که در قرآن، صلح هم مثل جان و آبرو و دینداری یک «حق» است ازجمله حقوق ذاتی انسان، موافقید؟ یعنی شما هم به حقی ذاتی به نام «حق صلح» قائلید؟

جواب: بسیاری از حقوق اجتماعی انسان مانند حق تعیین سرنوشت، حق امنیت آبرویی و مالی و حق اظهار نظر و عقیده که در رسالهٔ حقوق اینجانب ذکر شده است، مبتنی بر حق صلح است که همهٔ انسانها دارند؛ زیرا بدون صلح و تفاهم

و تعامل، استیفای حقوق ذکرشده امکان ندارد.

[تلقی غیرصحیح از «النصر بالرعب»]

سؤال ۷- نظر شما دربارهٔ تئوری «النصر بالرعب» چیست؟ آیا می توان از قرآن چنین نظری برداشت کرد؟

نجف آبادی، حسین علی منتظری، مجازات های اسلامی و حقوق بشر، در یک جلد، ارغوان دانش، قم - ایران، اول، ۱۴۲۹ ه ق

مجازات های اسلامی و حقوق بشر؛ ص: ۷۹

جواب: تعبیر «النّصر بالرّعب» را می توان از آیاتی استفاده کرد؛ از قبیل: «وَ لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللّٰهُ بِبَدْرٍ وَ أَنْتُمْ أَذِلَّةٌ» «۱» و «لَقَدْ نَصَرَکُمُ اللّٰهُ فِی مَوٰاطِنَ کَثِیرَةٍ وَ یَوْمَ حُنَیْنٍ ...» «۲» و «قٰاتِلُوهُمْ یُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِأَیْدِیکُمْ وَ یُخْزِهِمْ وَ یَنْصُرْکُمْ عَلَیْهِمْ» «۳» و آیات دیگری که نصرت خداوند در آنها

---

(۱)- سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۱۲۳.

(۲)- سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۲۵.

(۳)- سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۱۴.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۸۰

برای رزمندگان مطرح شده است. ولی این آیات همگی مربوط است به دشمنانی که جنگ را بر علیه اسلام و مسلمانان شروع کرده و حقوق و اموال و شهر و دیار و امنیت مسلمانها را مورد تهاجم و حملهٔ نظامی قرار داده بودند.

شاهد آن، آیهٔ ۱۳ سورهٔ توبه است: «أَ لٰا تُقٰاتِلُونَ قَوْماً نَکَثُوا أَیْمٰانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْرٰاجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدَؤُکُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ...»؛ این آیه صریح است در این که قتال و جنگی که در آیهٔ ۱۴ و نیز سایر آیات قتال آمده است، به عنوان دفاع در مقابل نقض پیمان ترک مخاصمه و شروع قتال و خصومت عملی توسط دشمنان می باشد. همچنین است آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ بقره: «وَ قٰاتِلُوا فِی سَبِیلِ اللّٰهِ الَّذِینَ یُقٰاتِلُونَکُمْ» که محدودهٔ قتال مقیّد شده است به مواردی که دشمن، شروع کنندهٔ قتال باشد.

و نیز آیهٔ ۳۶ سورهٔ توبه: «وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً»؛ و آیات مشابه دیگر.

براساس اصل مسلّم تقیید مطلق به وسیلهٔ مقیّد، تمام آیات مطلق مربوط به قتال، به وسیلهٔ این آیات تقیید می شود.

[ناسازگاری هدایت با خشونت]

سؤال ۸- آیا به لحاظ انسان شناسی، شما با این گزاره موافقید که انسان

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۸۱

موجودی است که برای نجات و رستگاری بعضاً هم شده نیاز به اعمال خشونت و کاربرد زور دارد؟ یا اینکه شما نبود زور را شرط اصلی هدایت و نجات می دانید؟

جواب: هدایت از اموری است که هرگز با زور و خشونت ممکن نیست. اصولًا امور اعتقادی و اخلاقی نه با زور محقق می شوند، و نه با آن از بین می روند. قرآن نیز در آیاتی به این حقیقت اشاره می کند؛ از جمله آیهٔ شریفهٔ «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» «۱» که شامل سه مرحلهٔ دین یعنی مرحلهٔ اعتقاد، اخلاق و عمل می شود. هرچند شأن نزول آن مربوط است به چند جوانی که تغییر عقیده دادند و مسیحی شدند و پدرشان از پیامبر برای بازگرداندن آنان به اسلام استمداد نمود و این آیه نازل شد. «۲»

و نیز آیهٔ «أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» «۳» که این آیهٔ شریفه نیز مربوط است به ایمان که شرط لازم برای هدایت یافتن است.

[دفاع، جایگاه خشونت]

بلی جایگاه خشونت در اسلام فقط مقام دفاع از تجاوز و تهاجم به شخص یا به مقدسات دینی و ملّی انسان به عنوان «آخر الدّواء الکیّ» است، آن هم در حدّ ضرورت و نیاز. و از این جهت در بعضی آیات جهاد و قتال آمده است: «وَ لَا تَعْتَدُوا» مانند آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ بقره: «وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا» و به همین مضمون است آیهٔ ۲ سورهٔ مائده: «وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا.» در این آیات

با این که مربوط به دشمنان

---

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۶.

(۲)- المیزان، ج ۲، ص ۳۴۷.

(۳)- سورهٔ یونس (۱۰)، آیهٔ ۹۹.

اسلام است از «اعتداء» یعنی تجاوز از حدّ، نهی شده است. درحقیقت مقصود از آیات این است که باید در مقام دفاع در برابر دشمنِ مقاتل و مهاجم نیز عدالت را مراعات نمود. و در این موارد، خشونتِ تشریع شده- که مانند قوهٔ غضبیّهٔ انسان می باشد که تکویناً در ساختار انسان تعبیه شده است- باید تنها در حالت ضرورت و تحت تدبیر عقل و شرع اعمال شود.

[حوزهٔ حقوق بشر و کرامت انسان]

سؤال ۹- در حقوق بشر اروپایی و به ویژه از جنگ جهانی دوّم به این سو و با بنیان گذاری دیوان اروپایی حقوق بشر امروزه این یک اصلِ پذیرفته شدهٔ حقوق فراملّی است که اعدام و مجازات های فیزیکی چون سنگسار، قطع اعضا و شلاق ناقض اصل کرامت ذاتی انسان و مصداق خشونت ناعادلانه و شکنجه اند. نظر شما در این باره چیست؟

جواب: حقوق بشر و کرامت ذاتی انسان دو اصل مورد احترام و مقبول اسلام است ولی نباید حوزهٔ کاربرد آن دو را صرفاً در مورد مجرمین و قاتلین دانست. درست است که هرقاتل و مجرمی نیز از آن جهت که هرکدام یک انسان هستند دارای حقوقی می باشند، اما نباید کرامت ذاتی و حقوق مقتول و کسی که مورد تجاوز و جنایت واقع شده، و نیز اولیای مقتول قربانی و فراموش شوند. آنها نیز هر کدام انسان می باشند که دراثر جنایت، حق انسانی آنها تضییع و پایمال گردیده است

و عقلًا نمی توان آن حق را که در طول حق

جانی و مقدم بر آن است با رعایت حق جانی نادیده گرفت. اما این که مجازات جانی چگونه است سخن دیگری است که نیازمند بحث فلسفی پیرامون حق تشریع می باشد که مجال گسترده ای می طلبد؛ ولی اجمالًا روشن است که قصاص نفس چیزی نیست جز توجه به کرامت ذاتی شخص مقتول و اولیای او. عدالت اقتضا می کند قاتلی که از روی عمد، کرامت مقتول و حق حیات یا عِرض او را مراعات نکرده، کرامت او نیز از این جهت محترم نباشد؛ و اسلام به این حقیقت توجه کرده است. لذا در قرآن مجید حق قصاص را برای اولیای مقتول به رسمیّت شناخته و جایز دانسته است، و در عین حال راه عفو و گذشت از قاتل را برای اولیای مقتول باز نموده و فرموده است: «... فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْ ءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ. ذٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ ...». «۱»

تعبیر از «ولیّ دم» به برادر در آیهٔ شریفه برای تحریک روح برادری و محبّت و رأفت در او می باشد و نشانهٔ آن است که عفو و گذشت نزد خداوند بهتر از قصاص می باشد. در ذیل آیه نیز تبدیل قصاص به عفو و پرداخت دیه، نوعی تخفیف حکم و رحمت الهی دانسته شده است.

در آیهٔ دیگری در رابطه با عفو و گذشت از مجازات به مثل آمده است: «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَ أَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللّٰهِ.» «۲»

---

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۷۸.

(۲)- سورهٔ شوری (۴۲)، آیهٔ ۴۰.

در این آیه، عفو و گذشت از مجرم و مرتکب سیئه و اصلاح امر بین خود

و خدا یا بین خود و مجرم، موضوع اجر الهی قرار گرفته است.

[هدف اصلی از مجازات های اسلامی]

از طرفی اصولًا هدف از مجازات های اسـلامی و حدود الهی، اصلاح جامعه و بازداشتن مجرمین از تکرار جرم و تنبیه آنان می باشـد. در آیهٔ شـریفهٔ «وَ لَکُمْ فِی الْقِصٰاصِ حَیٰاةٌ یٰا أُولِی الْأَلْبٰابِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ» «۱» اشاره به این جهت شـده و قصاص را موجب حیات افراد دانسته است. یعنی قصاص قاتل، موجب تنبّه دیگران و بازداشـتن آنان از ارتکاب قتل، و در نتیجه زنده ماندن افراد می باشـد. مقصود از تقوا نیز که در ذیـل آیه ذکر شـده است همـان حصول حـالت و ملکـهٔ کنترل افراد نسبت به ارتکاب قتل است.

از طرف دیگر، اجرای حـدود و تعزیرات دینی بایـد زیر نظر حـاکمیت مشـروع باشـد، و حاکمیت تمام جهات را بایـد ملاحظه کند، از آن جمله:

۱- حـاکمیت حق نـدارد برای اثبـات جرم، متهمی را شـکنجه و یا تهدیـد کنـد و او را به اعتراف مجبور کنـد. براساس روایات زیادی چنین

---

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۷۹.

اعترافی هیچ ارزش شرعی و قانونی ندارد و محکمه نمی تواند به استناد چنین اعترافی او را محکوم به مجازاتی نماید.

۲- در موارد شـبهه، در حکم یـا موضوع مورد اتهام، حاکمیت حق مجازات نـدارد و بایـد کاملًا شـرایطی که در اقرار و شـهود معتبر است احراز گردد.

۳- با این که روایات زیادی در فواید و منافع دنیوی اجرای حدود وارد شده، اما در عین حال اگر در شـرایط خاصّی مصـلحت اقوی در ترک آن باشد حاکمیت اسلامی می تواند و باید آن را متوقف نماید.

در روایت موثقه غیاث بن ابراهیم از حضرت امیر علیه السلام آمده

است:

«لا اقیم عَلی رجل حدّاً بأرض العدوّ حتّی یخرجَ منها مخافه أن تحمله الحمیّه فیلحق بالعدوّ.» «۱»

لحن روایت که حضرت می فرمایـد: «لاـ اقیم ...» ظهـور در این دارد که آن حضـرت از جهت حـاکمیت خود می فرمایـد: من حدّی را بر کسـی در سـرزمین دشـمن اجرا نمی کنم به علّت آن که ممکن است چنین شخصـی در اثر حمیّت و احساسات تند ملحق به دشـمن شود؛ نه از آن جهت که در مقام بیان حکم ثابت الهی باشـند. این تعلیل دلالت بر این می کند که هرحاکم به حقّی اگر در اجرای حدّی مفاسدی را تشخیص داد نباید آن را اجرا کند.

بنـابراین اگر برخی حـدود بـا کیفیّت ویژهٔ آن در منطقه ای خاصّ یا در همـهٔ مناطق و یا در برهه ای از زمان موجب تنفّر افکار عمومی از اسلام و احکام آن و در نتیجه، تضعیف اساس دین گردد، حاکمیّت اسلامی یا

---

(۱)- وسائل الشیعه، باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۲.

متولّی حـوزهٔ قضـا می توانـد- بلکه موظّف است- اقامـهٔ آن حـدّ را تـا زمـان توجیه افکـار عمومی نسـبت به مقررات و حـدود اسـلامی و علت وضع آنها تعطیل نماید. برای توضیح بیشتر در این زمینه به رسالهٔ استفتائات، جلد ۲، سؤال ۲۴۹۳؛ و نیز کتاب: «اسلام، دین فطرت» صفحهٔ ۶۹۱- ۶۸۳ مراجعه شود.

[تحولات اجتماعی و تغییر موضوع بعضی مجازات ها]

۴- تعزیرات و حـدود دارای مصالـح غیـبی و غیرقابـل فهـم برای بشـر نمی باشـد. و این معنـا از قرائن و تعـبیرات زیـادی که در روایات مربوط به حدود و تعزیرات وارد شده است اسـتفاده می شود. از این رو قبلًا یادآوری شد که هدف اصلی از آنها همان تنبّه مجرمین و اصلاح آنها

می باشد و بعید است که مصالح غیبی غیرقابل فهم دیگری در آنها باشد.

و از طرفی تحولات اجتماعی در علوم مربوط به جرم شناسی و نحوهٔ پیش گیری از آنها و روان شناسی مجرمین و نحوهٔ اصلاح و تربیت آنان پدید آمده است، به نحوی که دیگر شیوه های گذشته در جوامع کنونی آثار مورد نظر شارع را نخواهد داشت و چه بسا ممکن است گفته شود:

با شیوه های جدید زودتر و بهتر هدف اصلی شارع از تشریع بعضی مجازات های رایج، محقق می شود.

با توجه به جهات مذکور اگر فقیه توانست از ادلّهٔ مربوطه چنین استنباطی بنماید، یعنی از آن جهت که مصالح و مفاسد بعضی احکام

مذکور، که به منزلهٔ موضوع آنها می باشند، تغییر یافته و درحقیقت موضوع حکم تغییر یافته است، می تواند طبق تغییر مصالح و مفاسد و موضوع بعضی احکام ذکر شده به تغییر حکم نظر دهد. ولی باید کاملًا مستند به آیات و روایات و ضوابط اجتهاد باشد، نه براساس تأثیر از جوّ و شرایط موجود.

[اسلام و صلح دائمی با کفّار]

سؤال ۱۰- شما در جلد دوّم ولایت فقیه و در پرتو فقه سنّتی میان دوگونه صلح تفاوت گذاری کرده اید:

۱- صلح دائمی؛ میان مسلمان- مسلمان، و مسلمان کتابی و معاند.

۲- صلح موقت؛ میان مسلمان- مشرک.

آیا هنوز بر این دیدگاه هستید؟ اگر آری، چرا میان مسلمان و مشرک (مثل مردم چین) نمی توان قائل به صلح دائمی شد؟

جواب: در بین فقهای شیعه و سنّی این بحث مطرح است که آیا با کفار غیر اهل کتاب می توان قرارداد صلح و ترک قتال با قبول جزیه یا بدون آن منعقد نمود یا نه؟ این مسأله را در جلد سوّم کتاب «دراسات فی

ولایه الفقیه» «۱» مطرح کرده و اقوال مختلفی را نقل کرده ام و پس از نقل اقوال، مطرح کرده ام که اصولًا تشخیص جواز صلح با کفار- چه اهل

---

(۱)- دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ج ۳، ص ۳۸۸ به بعد.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۸۸

کتاب و یا غیراهل کتاب- موکول به حاکمیت اسلامی یعنی امام المسلمین است. و اصولًا این گونه اموری که مربوط به جنگ و صلح و گرفتن جزیه یعنی مالیات سرانه و مقدار آن از کفار و نگرفتن آن است همگی از اموری است که به حسب شرایط زمانی و مکانی دارای مصالح و مفاسد متحوّل و متغیّر است و لذا نمی توان یک حکم ثابت ابدی برای آنها معیّن نمود؛ از این رو باید تشخیص آنچه در هر زمان مصلحت است را به امام المسلمین محوّل نمود. و تفاوت صلح بین کفّار اهل کتاب با کفّار مشرک که اوّلی دائمی و دومی موقت باشد را نیز به نحو احتمال ذکر کرده ام. و همان نیز موکول به نظر و تشخیص حاکمیت اسلامی است. از طرف دیگر، آیۀ شریفۀ «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» «۱» که مربوط به صلح با کفّار است شأن نزول آن، کفار قریش مکّه یعنی مشرکین می باشد؛ ظاهر آن نیز عام است و شامل کفار مشرک و غیرمشرک می شود. و شاهد آن این است که بنابر آنچه بعضی نقل کرده اند این آیه به واسطۀ آیۀ شریفۀ «فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ» «۲» که در خصوص مشرکین است، نسخ شده است. «۳»

همچنین آیۀ شریفۀ «لا يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ

مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. إِنَّما يَنْهاكُمُ اللّهُ عَنِ الَّذِينَ قاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ

---

(۱)- سورهٔ انفال (۸)، آیهٔ ۶۱.

(۲)- سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۵.

(۳)- المیزان، ج ۹، ص ۱۳۱.

دِيارِكُمْ وَ ظاهَرُوا عَلىٰ إِخْراجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ ...» «۱» که در مورد مشرکین مکّه می باشد، نسبت به دوستی و نیکی و اعمال عدالت با کفّار- که مستلزم صلح با آنهاست- عام است و شامل مشرکین نیز می شود.

حضرت امیر علیه السلام نیز در نامه به مالک اشتر فرمود: «و لاتدفعنّ صلحاً دعاك اليه عدوّك و للّه فيه رضاً ...» «۲» این جمله نیز عام است و شامل غیر اهل کتاب نیز می شود. علاوه بر اینها بعید است فقیهی ملتزم شود که اگر روزی حاکمیت اسلامی قدرت پیدا کند، تمام کفار غیر اهل کتاب که چند میلیارد می باشند را در صورت مسلمان نشدن آنان، می توان کشت؛ با آن که امکان هدایت و تبلیغ آنان و جذب به اسلام به تدریج وجود دارد.

[معنای جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی]

سؤال ۱۱- آیا جهاد ابتدایی با امر و اذن امام عادل جایز است؟ یعنی به فرض حضور امام زمان (عج) وی به لحاظ موازین قرآنی حق جهاد ابتدایی دارد؟

جواب: جهاد ابتدایی به معنای تحمیل عقیده و اکراه بر دین و کشورگشایی و ایجاد سلطه بر ملتهای دیگر و توسعه محدودهٔ حاکمیت اسلامی برخلاف خواست و تمایل ملتها در اسلام وجود ندارد؛ و آیاتی از قرآن از جمله آیهٔ «لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ» «۳» و آیهٔ «أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النّاسَ حَتّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» «۴» آن را نفی می کند؛ امّا جهاد ابتدایی به معنای

---

(۱)- سورهٔ ممتحنه

(۶۰)، آیهٔ ۸ و ۹.

(۲)- نهج البلاغه، صبحی صالح، نامهٔ ۵۲.

(۳)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۲۵۶.

(۴)- سورهٔ یونس (۱۰)، آیهٔ ۹۹.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۹۰

ارائهٔ دین اسلام و ارزشهای آن به سایر ملتها و رفع ظلم حاکمیت های ظالمانه از آنان و ایجاد زمینهٔ تحقق عدالت و توحید با انتخاب و اختیار خود ملتها در اسلام وجود دارد.

و درحقیقت بازگشت جهاد ابتدایی به این معنا به جهاد دفاعی یعنی دفاع از مظلومین و عدالت است، که شاید از آیهٔ ۷۵ سورهٔ نساء استفاده شود: «وَ مَا لَکُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِی سَبِیلِ اللّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ الَّذِینَ یَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْیَهِ الظّالِمِ أَهْلُهَا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْکَ وَلِیًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْکَ نَصِیراً.» از این آیه سه نکته برای مشروعیت قتال و جهاد استفاده می شود:

۱- این که مردمی که برای آنان قتال می شود، به استضعاف و ناتوانی کشیده شده باشند.

۲- گرایش به توحید و خدا و حق در آنها دیده شود. این معنا از جملهٔ «الَّذِینَ یَقُولُونَ رَبَّنَا ...» استفاده می شود.

۳- در مقام نجات خود از ظلم و استمداد و طلب یاری برآمده باشند.

این نکته از جملهٔ «أَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْیَهِ الظّالِمِ أَهْلُهَا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْکَ وَلِیًّا وَ اجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْکَ نَصِیراً» استفاده می شود.

با توجه به آنچه گفته شد روشن می شود که جنگهای صدر اسلام توسط پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم و حضرت امیر علیه السلام همگی جنبهٔ دفاعی داشته

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۹۱

است و هیچکدام در راستای تحمیل عقیده و اکراه بر دین و کشورگشایی مصطلح

نبوده است.

سؤال ۱۲- تفسیر شما از مورد خاص حکم اعدام سلمان رشدی از سوی آیت اللّه خمینی قدس سره و نیز ترور کسانی چون کسروی و حسنعلی منصور توسط گروه فدائیان اسلام چیست؟ آیا این احکام از نظر شما مشروع هستند؟

جواب: مسألهٔ سلمان رشدی در حال حاضر به یک جریان سیاسی در داخل و خارج کشور تبدیل شده است، و در این شرایط جای اظهار نظر فقهی نمی باشد. دو موضوع دیگر مذکور در سؤال نیز تاریخی شده اند؛ علاوه بر این که تعیین موضوع حکم، شأن فقیه بما هو فقیه نیست.

[انتحار و حکم شرعی آن]

سؤال ۱۳- به نظر شما آیا جایز است که برای کشتن دیگران دست به انتحار بزنیم؟ به خصوص در مورد عملیات انتحاری که گروه های جهادی در فلسطین و عراق انجام می دهند؟

جواب: اصولًا خودکشی و انتحار از محرّمات شدید دینی است؛ و تنها در موردی جایز است که واجب اهمّی با آن در تزاحم باشد، به نحوی که امر دائر شود بین حفظ نفس یا ترک واجبی که اهم بودن آن نسبت به حفظ نفس از نظر شرع و عقل احراز شده باشد. البته تشخیص مصداق آن با خود مکلف است. و کشتار نظامیانی که در حال جنگ با مسلمانان و درصدد کشتن آنها هستند به عنوان دفاع جایز است.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۹۲

سؤال ۱۴- مدافعان بمب گذاری های متروهای لندن و قطارهای مادرید بر این نظر بوده اند که چون دولتهای اسپانیا و انگلیس نمایندگان مردم این کشورها هستند پس آنها در حمله به کشورهای اسلامی همچون عراق شریک جرم بوده و لذا مستحق مقابله به مثلند. نظر شما در این باره چیست؟

جواب: بر فرض صحت ادعای آنها، کشتن

مردم بی گناه از هر دین و آیینی که باشند حرام است، بخصوص اگر این گونه ترورها و انفجارها به نام اسلام باشد، که چون موجب وهن اسلام می شود حرمت آن مضاعف خواهد بود.

سؤال ۱۵- آیا شما با نظر کسانی که عملیات انتحاری فلسطینیان را ذیل شرایط عمومی وجوب دفاع از نفس یا اساس اسلام قرار می دهند (مثل فتوای آیت اللّه فاضل لنکرانی) و تحت مقررات دفاع تعریف می کنند، موافق هستید؟

سؤال ۱۶- برخی از فتوادهندگان معاصر دفاع انتحاری یا عملیات شهادت طلبانه را با قید «عدم تعرّض به غیر نظامیان» تجویز کرده اند. نظر شما دربارهٔ این گونه فتاوا چیست؟

جواب: از پاسخ سؤال ۱۳ روشن است.

[جهاد دفاعی و انواع آن]

سؤال ۱۷- در نظر شما معیار صدور حکم جهاد دفاعی از سوی ولیّ فقیه چیست؟ مثلًا تهاجم فرهنگی به اصطلاح امروز یا دفاع از ارزشهای اسلامی

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۹۳

بیان شده در فقه موجود، مقابله با هجوم کفار به مسلمانان برای از بین بردن اصل اسلام، پیشگیری از گسترش مذاهب غیرحقه، برداشتن دیکتاتورها ...؟

جواب: اولًا: مشروعیت جهاد دفاعی موقوف به دستور و حکم ولیّ فقیه نمی باشد؛ زیرا دفاع از کیان اسلام و مسلمانان وظیفهٔ همگان است. بلی وقوع و تحقق آن از آن جهت که نیاز به تشکیل و تنظیم و مراعات احکام و حدود شرعی دارد موقوف به نظارت حاکم جامع الشرائط می باشد. و حاکم جامع الشرائط نیز باید در این زمینه با کارشناسان معتمد مشورت نماید.

و ثانیاً: نوع جهاد دفاعی تابع حمله و تهاجم از ناحیهٔ دشمن است.

اگر تهاجم فرهنگی باشد، دفاع نیز باید فرهنگی باشد؛ و اگر نظامی یا اقتصادی باشد، دفاع نیز باید مماثل آن باشد.

توفیق جنابعالی را در خدمت به

اسلام از خدای متعال مسألت دارم.

إن شاءاللّه موفق باشید. والسّلام علیکم و رحمه اللّه.

۷/ ۹/ ۱۳۸۵

حسینعلی منتظری

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۹۵

پاسخ به پرسش های حجهالاسلام والمسلمین موحدی ساوجی

اشاره

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۹۷

[نامه حجهالاسلام والمسلمین موحدی ساوجی]

بسمه تعالی

محضر مبارک استاد بزرگوار حضرت آیت اللّه العظمی منتظری دامت برکاته

سلام علیکم و رحمه اللّه

ایام هفتهٔ وحدت و میلاد پیامبر رحمت حضرت ختمی مرتبت محمدبن عبداللّه صلی الله علیه و آله و سلم و سلالهٔ پاکش حضرت امام صادق علیه السلام را به شما تبریک می گویم، و از خدای منّان سلامتی و توفیق روزافزون آن فقیه فرزانه را خواستارم.

با کسب اجازه از محضرتان تعدادی از سؤالات کلیدی و زیربنایی جهت رفع برخی شبهات پیرامون مجازات های اسلامی را عرضه می دارم تا در صورت صلاحدید با پاسخ هایتان محافل حوزوی و دانشگاهی را در رفع این شبهات و یافتن راهکاری شرعی یاری فرمایید و موجبات تکمیل رساله ای در همین زمینه را- که از سوی مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی پیگیری می شود- فراهم آورید.

با اعتذار و امتنان:

محمّدحسن موحدی ساوجی

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۹۸

بسم اللّه الرحمن الرحیم

جناب حجهالاسلام والمسلمین آقای محمد حسن موحدی ساوجی دامت افاضاته

پس از سلام و تحیّت، پاسخ مبسوط به سؤالات شما مجال بیشتری را می طلبد؛ امّا از باب «ما لا یدرک کلّه لایترک کلّه» به پاسخ اجمالی آنها می پردازم.

[معیار ثابت یا متغیّر بودن احکام شرع]

پرسش اوّل- برای تشخیص ثابت یا متغیّر بودن احکام شرع چه معیاری وجود دارد؟ آیا عبادی یا معاملی بودن موضوع آن ملاک است، یا تأسیسی یا امضایی بودن آن، و یا معیار دیگری وجود دارد؟

جواب: تغییر حکم شارع با محفوظ بودن و بقای موضوع آن به هیچ وجه صحیح نیست، بلکه معقول نیز نمی باشد؛ زیرا نسبت هرحکمی به موضوع خود همچون نسبت معلول به علت است و با بقای علت، انعدام و زوال معلول عقلًا ممکن نخواهد بود. بنابراین تغییر هر حکم نسبت به

موضوع خود با نوعی از تغییر و تفاوت در موضوع و در نتیجه

زوال موضوع اوّل همراه می باشد. و این تغییر به یکی از راههای زیر ممکن است:

الف: موضوع حکم، تغییر ماهوی پیدا کند؛ نظیر استحاله در اشیاء نجس، همچون میتهٔ حیوان در نمکزار که پس از مدتی به نمک تبدیل می شود. یا تبدّل اجزاء میته یا کود حیوانی به اجزای درختان و گیاهان.

این گونه تغییر، تغییر صورت نوعیه و ماهیت به شمار می آید.

ب: عارض شدن یکی از عناوین ثانویه بر موضوع؛ همچون ضرورت و ضرر و حرج و نظایر آن. به عنوان مثال وضویی که مستلزم ضرر فوق العاده یا مرض باشد با وضویی که چنین نباشد عرفاً دو موضوع شمرده می شوند؛ و لذا هرکدام حکم جداگانه ای دارد.

ج: مزاحمت دو حکم در مقام امتثال، با فرض رجحان یکی از آن دو بر دیگری؛ همچون تزاحم وجوب تطهیر مسجد با وجوب نماز در فرض وسعت وقت، که در نظر شارع تطهیر مسجد اهمّ و مقدّم بر نماز خواهد بود. و درحقیقت حکم وجوب نماز در وسعت وقت مقیّد است به عدم تزاحم واجب اهمّی همچون تطهیر مسجد با آن.

د: نسخ حکم سابق به واسطهٔ حکم لاحق؛ و در این قسم هرچند به حسب ظاهر چه بسا موضوع حکم اوّل باقی است، ولی درحقیقت در نظر قانونگذار اسلامی یعنی شارع مقدس، مصالح و یا مفاسدی که بر اساس آن حکم اوّل تشریع شده تغییر نموده است؛ زیرا بدون تغییر آنها تغییر حکم، گزاف و بر شارع حکیم قبیح می باشد. و این گونه مصالح و

مفاسد که نقش

اساسی در تشریع دارند به منزلهٔ موضوع حقیقی و در سلسلهٔ علل احکام شرعی می باشند. بنابراین نسخ حکم به معنای تمام شدن مدت آن به علت تغییر مصلحت یا مفسده در ناحیهٔ موضوع آن می باشد.

ه: پایان موسم در احکام موسمی؛ مثل حرمت گوشت حُمُر وحشیه در یکی از جنگ ها، و یا مثلًا کراهت پوشیدن جامهٔ سیاه بر فرض این که حکم مذکور در زمان قیام سیاه جامگان تشریع شده باشد. تغییر حکم در این قسم نیز به تغییر مصلحت یا مفسده با توجه به شرایط زمانی بازمی گردد؛ زیرا با عدم تغییر مصلحت یا مفسده، تغییر حکم گزاف خواهد بود.

و: تغییر در موضوعاتی که موضوع احکام ولایی و حکومتی قرار می گیرند؛ نظیر جهاد، صلح و تحریم استفاده از بعضی کالاها به خاطر مصالح یا مفاسدی که تشخیص آنها به دست کارشناسان حکومت صالح می باشد. در این قسم نیز تغییر حکم به علت تغییر مصالح یا مفاسدی است که منجر به صدور حکم حکومتی می شود. و می توان این قسم را از مصادیق بند «ج» شمرد.

ز: زایل شدن علت در مواردی که حکم منصوص العلّه باشد؛ رمز تغییر حکم در این قسم آن است که علت حکم همان موضوع اصلی آن می باشد و با زوال آن، موضوع حکم زایل یا متغیّر شده است. با توجه به این که احکام شریعت بدون درنظر گرفتن مصلحت یا مفسدهٔ واقعی و

از روی گزاف نمی باشند، در این قسم که حکم منصوص العلّه می باشد نیز زوال علّت به معنای تغییر مصلحت یا مفسده می باشد.

از آنچه بیان شد فهمیده می شود اساس تغییر حکم، حتی در قسم اوّل که موضوع حکم تغییر ماهوی

می یابد، ناشی از تغییر موضوع حقیقی حکم یعنی مصالح یا مفاسد واقعی است؛ که بنابر نظر عدلیه از مبادی اصلی تشریعات شارع حکیم می باشد. البته تشخیص مصالح و مفاسد واقعی و تغییر آنها در بسیاری از احکام برای غیر شارع- که به مصالح و مفاسد واقعی و تار و پود نظام خلقت و ساختار وجودی انسان آگاه نمی باشند- مقدور و میسور نیست؛ ولی در بعضی دیگر از احکام بسا امکان آن وجود داشته باشد.

در تمام موارد ذکر شده، هرچند مستقیماً کشف و دسترسی به مصالح یا مفاسد احکامِ تغییریافته برای غیرشارع میسور نمی باشد، ولی از این که تغییری در حکم پیدا می شود به نحو برهان انّ و کشف علت به وسیلهٔ معلول به دست می آوریم که قطعاً آن مصالح یا مفاسد به شکلی دستخوش تغییر و تبدّل گردیده است.

بر این اساس اگر فقیه در حوزهٔ احکامی که به یقین تعبّدی نمی باشند، با تشخیص کارشناسان به تغییر مصلحت و مفسدهٔ واقعی قطع و یقین پیدا کرد، به طوری که بقای حکم اوّل گزاف باشد، در چنین موردی می تواند حکم جدیدی را استنباط نماید. درحقیقت در این گونه موارد حکم سابق تغییر نیافته بلکه موضوع حقیقی آن که همان مصالح یا

مفاسد واقعی می باشد تغییر کرده است؛ و تعبیر به تغییر حکم در آنها تعبیر مسامحه ای است.

بنابراین تغییر احکام در موارد ذکر شده هیچ منافاتی با روایات دالّ بر این که «حلال محمّد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» ندارد؛ زیرا مفاد این روایات بقاء احکام حلال و حرام نسبت به موضوعات خود می باشد و در موارد ذکر شده، موضوعات احکام

تغییر یافته است.

[عدم اجرای حدّ در صورت وهن اسلام]

پرسش دوّم- در حدود اسلامی اگر اجرای حدّی در شرایطی خاص موجب وهن اسلام و ایجاد تنفّر نسبت به مقررات اسلامی در انظار و افکار عمومی باشد، آیا اجرای آن جایز است؟ و اساساً آیا می توان به اصل و قاعده ای فقهی ملتزم گردید که بر اساس آن به حرمت اجرای هر حکمی که چنین نتیجه ای را به دنبال داشته باشد دست یافت؟

جواب: اجرای حدود گرچه منافع بیشماری را برای جامعه در شرایط طبیعی- در صورتی که جرم از راههای شرعی به اثبات رسیده باشد- به همراه دارد و پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند: «إقامه حدّ خیرٌ مِن مَطر أربعین صباحاً» «۱» ولی اگر در شرایط خاصی مصلحت اقوی در

---

(۱)- وسائل الشیعه، باب ۱ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۴.

ترک آن باشد، حاکم مسلمین می تواند آن را ترک نماید.

در موثقه غیاث بن ابراهیم از حضرت امیر علیه السلام آمده است: «لا أقیم علی رجلٍ حدّاً بأرض العدوّ حتی یخرج منها مخافه أن تحمله الحمیّه فیلحق بالعدوّ.» «۱»

و در فرض مذکور در سؤال اگر اقامهٔ برخی حدود با کیفیت ویژهٔ آن در منطقه ای خاص یا در همهٔ مناطق و یا در برهه ای از زمان موجب تنفر افکار عمومی از اسلام و احکام آن و در نتیجه تضعیف اساس دین گردد، حاکم مسلمین یا متولّی حوزهٔ قضا می توانـد- بلکه موظّف است- اقامهٔ آن حدّ را تا زمان توجیه افکار عمومی نسبت به مقررات و حدود اسلامی و علت وضع آنها تعطیل نماید.

مرحوم فاضل مقداد در کنزالعرفان، ذیل آیهٔ شریفهٔ «وَ لْیَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ» «۲»

چنین می فرماید: «علت این که در این آیه «طایفه» مقیّد به «مؤمنین» شده این است که اگر کفار شاهد اجرای حدّ فوق باشند، چه بسا مانع گرویدن آنان به اسلام شود؛ و از همین جهت اقامهٔ حدّ در سرزمین دشمن ناپسند شمرده شده است.» «۳» و مخفی

---

(۱)- همان، باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۲.

(۲)- سورهٔ نور (۲۴)، آیهٔ ۲.

(۳)- کنزالعرفان، ج ۲، ص ۲۱۸.

نماند که این مورد نیز درحقیقت از موارد بند «ج» در پاسخ سؤال اوّل (تزاحم ملاکات) می باشد.

[آیا اجرای مجازات ها باید علنی باشد؟]

پرسش سوّم- در اجرای مجازات ها آیا علنی بودن آنها الزامی و یا مورد تأکید شارع مقدس است؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا این تأکید شامل همهٔ مجازات ها می شود یا به موارد ویژه ای اختصاص دارد؟ و آیا تماشاچیان باید شرایطی را دارا باشند؟ و حضور چه تعداد از آنان کفایت می کند؟

جواب: در مورد علنی بودن اجرای حدود، در قرآن کریم در مورد حدّ زنا آمده است: «وَ لْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ». «۱» ظاهر آیهٔ شریفه این است که باید عده ای از مؤمنین شاهد و ناظر اجرای حدّ زنا باشند و نمی توان این حدّ را در خفا و به دور از انظار اجرا نمود. در برخی از روایات نیز آمده است که حضرت امیر علیه السلام در مقام اجرای حدّ زنا مردم را مطلع و دستور دادند تا شاهد اجرای حدّ باشند؛ از جمله روایت احمد بن محمد بن خالد است در مورد مردی که نزد حضرت امیر علیه السلام چهار مرتبه به زنا اعتراف نمود و آن حضرت در بین مردم اعلام فرمود: «یا معشر المسلمین، أخرجوا لیقام

علی هذا الرجل الحدّ ...». «۲»

البته آنچه از آیۀ شریفه فهمیده می شود تنها لزوم علنی بودن اجرای حدّ زنا می باشد و تعمیم آن به سایر مجازات ها نیازمند دلیل است.

و برخی از فقها امر در این آیۀ شریفه را حمل بر استحباب کرده اند؛ از

---

(۱)- سورۀ نور (۲۴)، آیۀ ۲.

(۲)- وسائل الشیعه باب ۳۱ از ابواب مقدمات الحدود، حدیث ۳.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۰۵

جمله شیخ در مبسوط «۱» و خلاف، «۲» ابن برّاج در مهذّب، «۳» محقق در شرایع، «۴» علّامه در ارشاد، «۵» و شهید اوّل در لمعه، «۶» این قول را اختیار کرده اند. و در مورد تعدادی که باید شاهد و ناظر اجرای حدّ زنا باشند، ظاهر آیۀ شریفه فوق این است که حضور طایفه ای از مؤمنین لازم است.

در رابطه با تعداد افراد طایفه میان فقها اختلاف است؛ برخی همچون شیخ طوسی در نهایه، «۷» علامه حلّی در قواعد، «۸» و ابن برّاج در مهذّب، «۹» گفته اند که اقلّ آن یک نفر است و بر یک نفر نیز طایفه گفته شده است. آنان آیۀ شریفۀ «وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» «۱۰» را به عنوان شاهد ذکر می کنند، که به اعتقاد آنان طایفه در این آیه بر یک نفر نیز تطبیق شده است.

در برخی از روایات نیز «طایفه» بر یک نفر تطبیق شده است؛ از جمله روایت پنجم از باب یازدهم از ابواب حدّ زنا در وسائل الشیعه، و نیز حدیث چهارم از باب چهل و دوّم از ابواب حدّ زنا در مستدرک الوسائل.

---

(۱)- المبسوط، ج

۸، ص ۸.

(۲)- الخلاف فی الأحکام، ج ۵، ص ۳۷۴، مساله ۱۱.

(۳)- المهذّب فی الفقه، ج ۲، ص ۵۲۸.

(۴)- شرایع الإسلام، ج ۴، ص ۱۴۴.

(۵)- الإرشاد، ج ۲، ص ۱۷۳.

(۶)- الروضه البهیه، ج ۹، ص ۹۵.

(۷)- النهایه، ص ۷۰۱.

(۸)- قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۵۳۰.

(۹)- المهذّب فی الفقه، ج ۲، ص ۲۸.

(۱۰)- سورهٔ توبه (۹)، آیهٔ ۱۲۲.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۰۶

و بعضی دیگر از فقها همچون شهید ثانی در حاشیهٔ ارشاد «۱» و ابن ادریس در سرائر «۲» گفته اند: اقلّ تعداد طایفه سه نفر هستند؛ ایشان علاوه بر استناد به دلالت عرفی و شاهد حال، به ذیل آیهٔ نفر استشهاد کرده اند که می فرماید: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» که برای «طایفه»- که در صدر آیه ذکر شده است- ضمیر جمع به کار رفته است و اقلّ افراد در جمع سه نفر می باشد.

و شیخ در خلاف «۳» اقلّ تعداد افراد در «طایفه» را ده نفر دانسته است.

و بعضی نظیر علامه در مختلف «۴» و شهید در روضه «۵» گفته اند: میزان نظر عرف است؛ یعنی هر آنچه به نظر عرف مدلول طایفه باشد.

اهل لغت نیز «طایفه» را به چند معنا بیان کرده اند. راغب می گوید:

«طایفه ای از مردم یعنی جماعتی از آنان؛ و به یک نفر نیز اطلاق می شود.» «۶» ابن اثیر نیز می گوید: «طایفه جماعتی از مردم است و بر یک نفر نیز صدق می کند.» «۷» نظیر همین معنا در مقاییس، لسان العرب، مجمع البحرین، المنجد و المعجم الوسیط ذکر شده است.

(۱)- چاپ شده همراه با غایه المراد، ج ۴، ص ۲۰۱.

(۲)- السرائر، ج ۳، ص ۴۵۴.

(۳)- الخلاف فی الأحکام، ج ۵، ص ۳۷۴،

مسالهٔ ۱۱.

(۴)- مختلف الشیعه فی أحکام الشریعه، ج ۹، ص ۱۷۰.

(۵)- الروضه البهیه، ج ۹، ص ۹۶.

(۶)- مفردات الفاظ القرآن، ص ۵۳۱ و ۵۳۲.

(۷)- النهایه فی غریب الحدیث والاثر، ج ۳، ص ۱۵۳.

با این همه بعید نیست بتوان گفت که مقصود از «طایفه» به حسب موارد استعمال، متفاوت می باشد. بنابراین چنانچه مقصود از آیـهٔ شـریفهٔ «وَ لْیَشْـهَدْ عَذٰابَهُمٰا طٰائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ» این است که اگر حدّ زنا در خفا اجرا شود موجب عبرت و پرهیز از ارتکاب گناه نمی گردد، بعیـد نیست حضور یک نفر نیز کافی باشد؛ زیرا در این صورت حدّ زنا به طور مخفی اجرا نشده است و برای حـدّاقل یک نفر عبرت می باشد، یا نقل آن یک نفر و گواهی او بر اجرای حدّ موجب عبرت دیگران می گردد؛ بویژه با توجه به این که مقصود از طایفه بر فرض تطبیق بر یک نفر، فردی است که از وجوه مردم و در نظر آنان از جایگاه خاصی برخوردار باشـد، به گونه ای که سـخن او در میان آنان مقبولیت و پـذیرش داشـته باشـد. از روایت غیاث بن ابراهیم از حضـرت امیر علیه السلام «۱» و نیز روایت ابوبصیر از امـام صـادق علیه السـلام «۲» هم اسـتفاده می شـود که حضـور یـک نفر در اجرای حـدّ زنا کفایت می کند.

ولی اگر مقصود از آیـهٔ شـریفه تشدیـد عـذاب بر کسـی باشـد که حـدّ بر او جاری می شود، بعیـد است با حضور یک نفر این مقصود حاصل شود؛ و حـدّاقل بایـد جماعتی از مردم حضور داشـته باشـند. از روایات مربوط به اجرای حدّ زنا توسط حضـرت امیر علیه السلام نیز فهمیده می شود تعداد حاضرین باید بیش از

یک نفر باشند؛ زیرا در روایت احمد بن محمّد بن خالد

---

(۱)- وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب حدّ زنا، حدیث ۵.

(۲)- مستدرک الوسائل، باب ۴۲ از ابواب حدّ زنا، حدیث ۴.

- که سابقاً ذکر شد- تعبیر «یا معشر المسلمین، أخرجوا ...» به کار رفته بود.

روشن است که به یک یا دو و یا سه نفر عنوان «معشر» صدق نمی کند.

و در مورد شرایط حاضران باید توجه داشت که در آیهٔ شریفه به مؤمن بودن آنان تصریح شده است. البته ممکن است گفته شود «مؤمن» در اینجا در مقابل «کافر» و «منافق» استعمال شده است؛ بنابراین صرف مسلمان بودن حاضرین کفایت می کند، هرچند عادل نباشند. مؤید این بیان روایت احمدبن محمّدبن خالد است که در آن حضرت امیر علیه السلام به «یا معشر المسلمین» تعبیر کرده اند. و نیز در تفسیر قمّی ذیل آیهٔ فوق آمده است: ابی الجارود از امام باقر علیه السلام نقل می کند که در رابطه با جملهٔ «طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ» فرمود: «یجمع لهما الناس إذا جلّدوا» که مؤمنین بر «ناس» تطبیق شده اند.

اما از ظاهر آیهٔ شریفه و نیز روایات وارده می توان استفاده نمود که حاضرین نباید از کسانی باشند که خودشان مستحق حدّ الهی هستند. «۱»

هرچند سند اکثر این روایات قابل خدشه است و لذا بسیاری از فقها به کراهت آن نظر داده اند؛ نظیر شیخ مفید در مقنعه، «۲» شیخ طوسی در نهایه، «۳» ابن برّاج در مهذّب، «۴» محقق در شرایع، «۵» علامه در قواعد، «۶»

---

(۱)- وسائل الشیعه، باب ۳۱ از ابواب حدّ زنا، احادیث ۱، ۲، ۳ و ۴؛ کافی، ج ۷، ص ۱۸۸، حدیث ۱.

(۲)- المقنعه فی الأصول والفروع،

ص ۷۸۱.

(۳)- النهایه، ص ۷۰۱.

(۴)- المهذّب فی الفقه، ج ۲، ص ۵۲۸.

(۵)- شرایع الإسلام، ج ۴، ص ۱۴۴.

(۶)- قواعد الأحکام، ج ۳، ص ۵۳۱.

شهید اوّل در لمعه، «۱» شهید ثانی در مسالک، «۲» و صاحب جواهر. «۳»

ولی با توجه به آیهٔ شریفه و از مجموع روایات به دست می آید که حضور اقشار مختلف مردم در اجرای حدّ زنا مطلوب نمی باشد؛ زیرا موجب عکس العمل های تند می شود و نتیجهٔ معکوس دربر دارد. در روایتی آمده است که حضرت امیر علیه السلام هنگامی که در بصره بودند و می خواستند بر مردی حدّ زنا را اجرا نمایند، از حضور جماعتی از مردم که برای تماشا آمده بودند جلوگیری کردند و به قنبر فرمودند: «لا مرحباً بوجوه لاتری إلّا فی کل سوء، هولاء فضول الرّجال، أمطهم [أبعدهم] عنّی یا قنبر». «۴»

و به طور کلی نکته ای که در حدود اسلامی باید در نظر گرفته شود این است که اساساً چگونگی اثبات این گونه مجازات ها به گونه ای است که تحقق آن- بویژه در جرایم جنسی- بسیار نادر می باشد؛ و بر فرض اثبات، موارد سقوط مجازات در آنها فراوان است؛ و بحث تفصیلی آن در این مختصر نمی گنجد. و به نظر می رسد تشریع مجازات برای جرایم موجب حدّ، بیشتر جنبهٔ بازدارندگی داشته است. بنابراین فرض

---

(۱)- الروضه البهیه، ج ۹، ص ۹۶.

(۲)- مسالک الأفهام، ج ۱۴، ص ۳۸۹.

(۳)- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۵۱.

(۴)- وسائل الشیعه، باب ۲۲ از ابواب مقدمات حدود، باب کراهه اجتماع الناس للنظر الی المحدود، حدیث ۱.

علنی بودن اجرای حدّ زنا- صرف نظر از مباحث فرعی آن- به غایت نادر

خواهد بود.

[عدم جواز استفاده از مجازات شدیدتر]

پرسش چهارم- در زمینهٔ مجازات های تعزیری، مرحوم صاحب جواهر از صاحب کشف اللثام نقل می کند که هر گاه گناهکار با گونه های دیگری از کیفر تأدیب شود، روی آوردن به تازیانه و تنبیه بدنی دلیلی ندارد؛ مگر در موارد ویژه ای که در آنها نسبت به تنبیه بزهکار نصّی وارد شده باشد. «۱» با توجه به این مسأله، در این گونه مجازات ها- اعم از این که نسبت به موردی نصّی خاص وارد شده باشد یا خیر- اگر اصلاح و تأدیب گناهکار با مجازاتی خفیف تر ممکن باشد، آیا می توان از مجازات شدیدتر استفاده نمود؟

جواب: تعزیر در لغت معمولًا به «منع»، «ردّ»، «تأدیب» و «ملامت نمودن» معنا شده است، و این که در بعضی کتب لغت بر ضرب یا اشدّ ضرب تطبیق شده است از باب تعیین مصداق برای مفهوم منع، ردّ، تأدیب و مانند آن می باشد.

در روایات مربوطه نیز معمولًا از ضرب و تازیانه سخن به میان آمده است؛ و لذا اکثر فقها تعزیر به غیر از تازیانه زدن بر مجرم را جایز نمی دانند. ولی به نظر اینجانب- همان گونه که در کتاب دراسات فی ولایه الفقیه، ج ۲، ص ۳۱۵ به بعد به تفصیل بحث شده است- ذکر تازیانه در روایات فوق از آن جهت بوده که تازیانه در آن روزگار رایج ترین و آسان ترین و شاید مؤثرترین وسیله جهت بازداشتن

---

(۱)- جواهرالکلام، ج ۴۱، ص ۴۴۸، داراحیاء التراث العربی.

مجرمین از تکرار جرم بوده است، نه این که خصوصیتی پنهان در آن نهفته باشد.

از دقت در لسان روایات مربوط به حدود و تعزیرات بسا به دست می آید که تشریع آنها برای اصلاح فرد و جامعه و بازداشتن افراد خاطی

و مجرم از تکرار جرم و تأدیب آنها می باشد، نه این که دارای اسراری مرموز باشند که قابل فهم برای عرف و عقلا نباشد. و اصلاح و تربیت جوامع و افراد از اموری است که متأثر از شرایط زمانی و مکانی می باشد، و از این جهت برخورد با جرایم و تعزیر مجرمین مختلف نیاز به کارشناسی دقیق دارد.

از سوی دیگر اعمال مجازات از قبیل دخالت در محدودهٔ سلطهٔ دیگری است؛ و بر اساس اصل اوّلی مستفاد از عقل و شرع، تصرف در سلطهٔ دیگری بدون رضایت او جایز نیست مگر در مواردی که شارع آن را تجویز نموده و نوعی ولایت و سلطهٔ بر غیر را مشروعیت داده باشد؛ مثل امربه معروف و نهی ازمنکر و نیز اجرای حدود الهی با رعایت شرایط و ضوابط هریک از آنها. اما در مورد تعزیرات قدر متیقّن آن است که حاکم شرع واجد شرایط تا جایی بر مجرم سلطه دارد و می تواند او را تعزیر کند که در راه تأدیب و اصلاح وی باشد؛ بنابراین اگر توسط کارشناسان مربوطه تشخیص داده شود که با مجازات خفیفی می توان مجرم را تأدیب و اصلاح نمود، دلیلی از شرع و عقل بر جواز مجازات شدید وجود ندارد. و اساساً ویژگی عدالت حاکم واجد شرایط

- که از شرایط اساسی اعمال سلطه توسط وی می باشد- اجازهٔ مجازاتی بیش از اندازه و مقدار مورد نیاز را به وی نمی دهد.

[عدم جواز هتک کرامت انسانی در تعزیر]

پرسش پنجم- با توجه به این که تعزیر مجازاتی است که چگونگی آن از شرایط زمان و مکان تأثیر می پذیرد و حتی برخی از فقها همچون شهید اوّل، آن را

تابع عرف می دانند «۱» و نیز بر مبنای اصل کرامت انسانی که حضرتعالی نسبت به آن تأکید فرموده اید، آیا می توان به این نتیجه دست یافت که چگونگی مجازات های تعزیری- که بیشتر مجازات های اسلامی را تشکیل می دهند- نباید با عقلانیت جمعی جامعه که بنابر قول شهید، همان عرف است در تعارض قرار گیرد، و نباید به گونه ای باشد که در باور عمومی مردم در یک زمان هتک کرامت انسانی تلقی شود؟

جواب: همان گونه که در پاسخ قبلی اشاره شد از لسان روایات حدود و تعزیرات فهمیده می شود که هدف مهم شارع از تشریع آنها اصلاح فرد و جامعه و تأدیب و تربیت افراد خاطی و مجرم می باشد.

و چون تشریع آنها برخلاف اصل اوّلی تسلّط هر انسانی بر خود می باشد، لذا باید به قدر متیقّن که مورد اذن قطعی شارع می باشد اکتفا نمود؛ و آن مواردی است که تعزیر، کمتر موجب هتک وی گردد. و اگر نوع تعزیر یا شکل اجرای آن موجب هتک کرامت انسانی و در تعارض با مبانی و ارزشهای پذیرفته شدهٔ اخلاقی در یک جامعه باشد، دلیلی بر جواز آن وجود ندارد.

---

(۱)- القواعد والفوائد، ج ۲، ص ۱۴۴، قاعدهٔ ۲۰۴، مکتبه المفید.

به علاوه تعزیر برای رعایت مصالح فرد و جامعه و حفظ حقوق الهی و مردمی است، و هتک حرمت و کرامت انسانی، خود از اموری است که مبغوض و منهی عنه شارع است، و چگونه با امری که مبغوض شارع است حرمت احکام شریعت و حقوق الهی و مردمی حفظ می گردد؟!.

از طرفی اهانت و هتک حرمت انسانی از عناوین عرفیِ متغیّر است که فرهنگ و آداب و

رسوم ملت ها در ازمنه و امکنهٔ گوناگون در صدق و عدم صدق آن تأثیر دارد، و چه بسا کاری در بین ملتی و یا در زمان و مکان خاصی هتك حرمت و کرامت انسانی شمرده شود و در بین ملت دیگر و یا زمان و مکان دیگر این گونه نباشد؛ چنان که ممکن است عمل و رفتاری در زمان یا مکان خاصی اهانت و موجب تعزیر باشد و در مکان یا زمان دیگری نباشد.

والسلام علیکم و رحمه اللّه و برکاته.

۲۹/ ۲/ ۱۳۸۳

قم المقدسه- حسینعلی منتظری

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۱۵

پاسخ به پرسش های آقای محمّد سهیلی پور پیرامون حکم رجم

اشاره

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۱۷

[نامه آقای محمّد سهیلی پور آیت اللّه منتظری]

بسمه تعالی

حضور محترم حضرت آیت اللّه منتظری

ضمن عرض سلام و احترام

اینجانب با نظر فقهای شیعه در خصوص حدّ زنا (محصنه و غیرمحصنه) آشنا هستم. از طرفی آیاتی در قرآن مجید حدّ زنا را به صراحت مشخص کرده است چنان که در آیهٔ دوّم سورهٔ نور می فرماید:

«الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ...»

از طرف دیگر فقها می گویند که این حدّ مربوط به زنای محصنه نمی باشد و حدّ زنای محصنه را سنگسار می دانند.

البته در کتاب تورات حد زنای محصنه معین شده که در شرایطی سنگسار و در مواردی کشتن زانی و زانیه است. «۱» ولی ظاهراً دلیل فقها برای سنگسار زانی و زانیه محصنه مربوط به سنّت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا قول ایشان می باشد.

حال با توجه به این مطالب پرسش هایی برای اینجانب مطرح می باشد:

---

(۱)- سفر تثنیه، باب بیست و دوّم، آیات ۱۳ تا ۲۸. و سفر لاویان، باب بیستم، آیات ۱۰ به بعد.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۱۸

[قرآن و سنّت و حکم رجم]

اشاره

سؤال ۱- چگونه ممکن است حدّی که برای زنا در قرآن بیان شده مربوط به زنای غیرمحصن باشد در صورتی که هیچ حکمی در کتاب خدا (قرآن) اختصاصاً برای زنای محصن و محصنه بیان نشده باشد؟

سؤال ۲- اگر به اتکای روایتی گفته شود که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم حکم سنگسار برای زنای محصنه صادر فرموده اند این سئوالات پیش می آید که:

اولًا: مگر ممکن است که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خارج از حکم خداوند حکمی صادر فرموده باشند؟

ثانیاً: اگر گفته شود که آیهٔ دوّم سورهٔ نور مربوط به زنای غیرمحصن است و

چون حکمی برای زنای محصنه وجود نداشته رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم خود سنّت سنگسار را مقرّر فرموده اند، چگونه ممکن است چنین امری از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ابراز شده باشد؟ چون این نظر به طور غیر مستقیم اعتقاد به وجود نقص در قرآن مجید است و مغایر آیات بسیاری است که می فرماید: قرآن همه چیز را شرح داده است:

«وَ تَفْصِیلَ کُلِّ شَیْ ءٍ» «۱» و در قرآن هیچ چیزی را فروگذار نکرده ایم: «مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتَابِ مِنْ شَیْ ءٍ» «۲» و چگونه ممکن است رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مخالف آیات بالا تصمیمی بگیرد؟

جواب: تفصیل این بحث در نامه نمی گنجد و نیاز به بررسی دقیق آیات و روایات مربوطه و بررسی سند و دلالت آنها و نیز

---

(۱)- سورهٔ یوسف (۱۲)، آیهٔ ۱۱۱.

(۲)- سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۳۸.

سایر جهات مؤثر در استنباط احکام دارد؛ اما اجمالًا به دو نکته اشاره می شود:

نکتهٔ اوّل- اگر گفته شود:

حدّ زنای محصن و محصنه اعم از اینکه زناکار جوان باشد یا پیر، جَلْد و رجم هر دو است همان گونه که ظاهر برخی روایات است و بسیاری از فقهای به نام هم به آن فتوا داده اند، یا گفته شود: حدّ آن چنانچه زناکار پیر باشد جَلْد و رجم و چنانچه جوان باشد تنها جَلْد است همان طور که ظاهر برخی دیگر از روایات است و گروه دیگری از فقهای نامی به آن فتوا داده اند و مطابق با احتیاط هم همین است، در این صورت آیهٔ دوّم سورهٔ نور اختصاص به زنای غیرمحصن و محصنه ندارد و شامل زنای محصن و

محصنه هم اعم از این که جوان یا پیر باشند (بنابر نظر اوّل) و خصوص پیر (بنابر نظر دوّم) می گردد و حکم صریح رجم آنها از سنّت معصوم علیهم السلام استفاده می شود.

و این امر- یعنی تبیین احکام بوسیلهٔ سنت معصوم علیه السلام- هیچ اشکالی هم ندارد، زیرا بسیاری از معارف دین مانند تعداد پیامبران و امامان علیهم السلام و یا جزئیات حشر و حساب و شفاعت و مانند اینها و نیز بسیاری از احکام شرع مانند عدد رکعات نمازها و بسیاری از شرایط و موانع واجبات دیگر از سوی خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم یا امامان معصوم علیهم السلام تعیین شده است و در قرآن کریم صریحاً از آنها ذکری به میان نیامده است؛ و این جایگاهی است که خود خداوند برای پیامبر خود برگزیده و ضمن آیاتی چند از قرآن آن را بالمطابقه یا بالالتزام نمایانده است، مثل آیهٔ کریمهٔ: «وَ أَنْزَلْنا

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۲۰

إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ». «۱» بدیهی است مقصود از تبیین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در این آیه صرف قرائت آیات قرآن برای مردم نیست، وگرنه می فرمود: «لتقرئه علی الناس» بلکه مقصود، قرائت آیات و ارائهٔ توضیحات و تفسیرها و بیان معارف و احکام مستفاد از آیات قرآن است که همگی جزو سنت آن حضرت می باشند. و ذکر تبیین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به طور مطلق و بدون قید در آیهٔ شریفه، دلالت بر حجیت سنّت آن حضرت به طور مطلق می کند.

و نیز آیهٔ شریفهٔ: «قُلْ أَطِیعُوا اللّهَ وَ الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ

اللّهَ لا يُحِبُّ الْكافِرِينَ» «۲» که در این آیه، اطاعت رسول صلی الله علیه و آله و سلم با اطاعت خداوند با یک خطاب لازم دانسته شده و لذا صیغهٔ امر تکرار نشده است و طبعاً غیر از اوامر مولوی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می باشد و اشاره است به آنچه پیامبر به عنوان شریعت بیان یا عمل می کنند که قطعاً شامل تمام سنت آن حضرت می شود.

و همچنین آیهٔ شریفهٔ: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِی یُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَ یَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ...» «۳» که در این آیه متابعت مطلق از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان پیامد محبت و عشق به خداوند لازم دانسته شده است و متابعت پیامبر به طور مطلق شامل سنت آن حضرت، اعم از قول و فعل و تقریر ایشان خواهد شد.

---

(۱)- سورهٔ نحل، آیهٔ ۴۴.

(۲)- سورهٔ آل عمران، آیهٔ ۳۲.

(۳)- همان، آیهٔ ۳۱.

در این رابطه به کتاب اینجانب: «موعود ادیان» صفحهٔ ۲۸ به بعد مراجعه شود.

و حجیت سنّت عترت طاهرین علیهم السلام نیز توسط پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم با حدیث متواتر «ثقلین» و مانند آن و به مدد آیاتی همچون آیات ذکر شده ثابت گردیده است. و حکم رجم هم از جمله احکامی است که به تصریح و تثبیت سنت معصومین علیهم السلام از احکام مسلم شریعت قلمداد شده است. و می توان گفت اخبار وارده در مسألهٔ رجم در حدّ تواتر اجمالی است و صدور برخی از آنها از ائمهٔ معصومین علیهم السلام قطعی است.

در این رابطه می توانید به کتاب الحدود کافی، مجلد

۷، ص ۱۷۶ به بعد و کتاب الحدود وسائل الشیعه، ابواب حدالزنا، ج ۱۸، ص ۳۴۶ به بعد مراجعه نمائید.

علاوه بر اینکه قرآن ظاهر و باطن و تأویلاتی دارد که تنها پیامبر و عترت او علیهم السلام بر آنها واقف بوده و به فراخور شرایط زمانی، مکانی و لحاظ حال مخاطبین، آنها را بازگو و بیان کرده اند؛ حتی آنچه از آیات در راستای هدایت انسان به تفصیل آمده و در آیهٔ ۱۱۱ از سورهٔ یوسف نیز به آن اشاره گردیده است احتیاج به شرح و بیان معصوم علیه السلام دارد؛ همان طور که خداوند به این نکته تصریح فرموده که: «وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» «۱» علاوه بر اینکه مقصود از «تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْ ءٍ» در سورهٔ یوسف تفصیل اصول معارف و دستورات کلی دین است که انسانها برای هدایت خود به آنها نیازمندند نه احکام جزئی و

---

(۱)- سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۴۴.

فروع دین. و در آیهٔ: «ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْ ءٍ» نیز اگر مقصود از کتاب، قرآن باشد نه کتاب تکوین و نظام خلقت، همین معنا مراد می باشد. بنابراین با وجود حدیث متواتر «ثقلین» و مانند آن، تشکیک در حجیت روایات معصومین علیهم السلام و ادعای اینکه هر حکمی در قرآن نیامده و از روایات معتبر استفاده می شود، نمی توان به عنوان حکم الهی تلقی نمود، به کلی مردود و بی اساس می باشد.

در رابطه با حدیث متواتر «ثقلین» به چند نکته اشاره می شود:

الف- راویان این حدیث شریف از طریق اهل سنت آن قدر زیادند که مرحوم علّامه سید حامد حسین هندی آنها را در دو جلد

کتاب بزرگ به نام «عبقات الانوار» جمع آوری کرده است. این روایت در کتب صحاح و سنن و مسانید اهل سنت با عبارات مختلف از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است که تفاوتی در دلالت آنها وجود ندارد، و در اکثر آنها کلمهٔ «عترتی» بعد از «کتاب اللّه» وجود دارد، از جمله در سنن ترمذی:

«قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله و سلم: انی تارك فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلّوا بعدی، احدهما اعظم من الآخر: کتاب اللّه حبل ممدود من السماء الی الارض و عترتی اهل بیتی ...» «۱» و در بعضی از کتب اهل سنت به جای «عترتی»، «اهل بیتی» آمده است؛ نظیر صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۷۳، کتاب فضائل الصحابه، حدیث ۲۴۰۸.

---

(۱)- سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۲۸، باب مناقب اهل بیت النبیّ صلی الله علیه و آله و سلم من ابواب المناقب، حدیث ۳۹۸۶.

و در بعضی کتب آنان هر دو کلمهٔ «عترتی» و «اهل بیتی» نقل شده است مانند کتاب: «فیض القدیر» تألیف عبدالرئوف المناوی. «۱» بنابر تحقیق صاحب کتاب: «الکشّاف المنتقی» در صد و بیست و نه کتاب از کتابهای اهل سنت، حدیث فوق با کلمهٔ: «و عترتی اهل بیتی» نقل شده است.

همچنین هفت کتاب مستقل توسط علمای اهل سنت در رابطه با حدیث ثقلین که در آن کلمهٔ «و عترتی اهل بیتی» وجود دارد، تالیف شده است. «۲»

ب- مقصود از عترت و اهل بیت در حدیث ثقلین بنابر نظر تمام علما و محدثین شیعه و بسیاری از علما و محدثین اهل سنّت، حضرت فاطمه علیها السلام و امامان

معصوم علیهم السلام می باشند. از باب نمونه به نام چند نفر از علمای اهل سنت و نظر صریح آنها اشاره می شود:

۱- ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه در شرح خطبهٔ ۸۷ (عبده) که حضرت فرموده است: «.. و بینکم عتره نبیّکم و هم ازمّه الحق ...»

می گوید: «مقصود از عترت در اینجا اهل بیت اوست که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث «ثقلین» به آن اشاره کرده و فرموده: «... عترتی اهل بیتی» و در مقامی دیگر اهل بیت خود را معرفی فرموده و آن هنگامی بود که کساء را روی آنان انداخت و هنگامی که آیهٔ: «إِنَّما یُرِیدُ اللّهُ ...» نازل شد فرمود: «اللهم هؤلاء اهل بیتی فاذهب عنهم الرجس». «۳»

---

(۱)- جامع احادیث الشیعه، ج ۱، ص ۹۱.

(۲)- الکشّاف المنتقی لفضائل علیّ المرتضی علیه السلام، کاظم عبّود الفتلاوی، ص ۲۰۸ به بعد.

(۳)- شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۶، ص ۳۷۵.

۲- عبدالرئوف المناوی صاحب کتاب «فیض القدیر» نیز می گوید:

«کلمهٔ «اهل بیتی» بعد از کلمهٔ «عترتی» در حدیث ثقلین از قبیل ذکر تفصیل بعد از اجمال است که بدل آن هست یا بیان آن، و مقصود همان اصحاب الکساء است که اذهب اللّه عنهم الرجس و طهّرهم تطهیراً.» «۱»

۳- حکیم ترمذی در کتاب خود «نوادر الاصول» می گوید: «کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث ثقلین که می فرماید: «لن یفترقا حتی یردا علیّ الحوض» (این دو هرگز از یکدیگر جدا نمی شوند تا در کنار حوض بر من وارد شوند) و نیز کلام او که فرمود: «ما ان اخذتم به لن تضلّوا» (اگر به عترت

تمسک کردید هرگز گمراه نمی شوید) منحصراً تطبیق بر امامان بزرگوار عترت می شود.» «۲»

۴- ابن حجر در کتاب خود «الصواعق المحرقه» بعد از ذکر حدیث ثقلین، می گوید: «کسانی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در این حدیث، امت را ترغیب به تمسک به آنان فرموده است، همانا عارفان به کتاب خدا و سنّت رسولش می باشند، زیرا اینان هستند که تا کنار حوض از قرآن جدا نمی شوند ... و نیز اینان از دیگر عالمان این امتیاز را دارند که خداوند آنها را از هر رجس و پلیدی پاک و دور فرموده است. «أَذْهَبَ اللّهُ عَنْهُمُ الرِّجْسَ و طَهَّرَهُمْ تَطْهیراً ...». «۳»

---

(۱)- جامع احادیث الشیعه، ج ۱، ص ۹۱.

(۲)- همان.

(۳)- همان ۹۰.

ج- چنان که ملاحظه کردید در بعضی نقلهای حدیث ثقلین «تمسک» به عترت و در بعضی دیگر «اخذ» به آنان ذکر شده است، و معنای هر دو کلمه تقریباً یکی است و آن پیروی در علم و عمل در همهٔ امور مربوط به دین از عترت است، همان گونه که «تمسک» به قرآن و «اخذ» آن نیز به همین معنا است. و لازمهٔ وجوب تمسک و اخذ به قرآن و عترت، حجیت قطعی آن دو می باشد، نه فقط حفظ ظاهر آنها؛ زیرا معنای «حجت» این است که قابل احتجاج و استدلال می باشد، یعنی با وجود قرآن و عترت، هم مردم در برابر خدا حجت دارند و هم خدا در برابر مردم.

بعضی توهم کرده اند که معنای حدیث ثقلین حفظ ظاهری قرآن و عترت است و حفظ قرآن به این است که حکمی که در قرآن ذکر نشده نباید از

سنت معصومین علیهم السلام استفاده کرد و گرنه چیزی بر قرآن افزوده شده و حفظ نشده است، و عترت هم یعنی همسران و اولاد پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و حفظ آنها یعنی محافظت و حراست از آنان.

از آنچه بیان شد بطلان این توهم معلوم می شود، زیرا سنت قولی و عملی معصومین علیهم السلام که همان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و عترت آن حضرتند از مقولهٔ افزودن چیزی بر قرآن نیست، بلکه از قبیل تبیین و تفسیر قرآن یا تقیید و تخصیص مطلقات و عمومات آن می باشد و اینها هرگز افزودن چیزی بر قرآن نمی باشد. گذشته از این که معنای تمسک به عترت و اخذ آنها که در حدیث ثقلین ذکر شده است جز پیروی و اطاعت همه جانبه از آنان نمی باشد، پس چگونه می توان سنت عترت را نادیده گرفت؟

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۲۶

و در مورد مقصود از عترت نیز گفته شد که حتی بسیاری از علما و محدثین اهل سنت گفته اند: عترت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همان اهل بیت آن حضرت یعنی امامان معصوم علیه السلام می باشند.

د- البته قابل ذکر است که لازمهٔ عمل به حدیث ثقلین این نیست که هر روایتی در هر کتابی دیده شد و توسط هر راوی و ناقلی نقل گردید روایت قطعی معصوم علیه السلام تلقی کنیم و طبق آن فتوا دهیم یا عمل نماییم، بلکه اعتبار احادیث دارای موازین و قواعدی است که در جای خود بیان شده است؛ و اخبار آحاد یا مستفیض را هم که صدور و دلالت آنها قطعی نمی باشد تا

زمانی که وثوق شخصی به صدور روایت و دلالت آن پیدا نشود نمی توان مستند فتوای فقهی قرار داد، مخصوصاً در موضوعات مهمه مانند نفوس و اعراض و اموال مردم.

نکتهٔ دوّم – اصل حکم رجم مضاف بر اینکه مستفاد از سنّت است

اجماعی بین تمامی فرق مسلمین بجز خوارج است، همان گونه که از فقهای بزرگ شیعه شیخ طوسی قدس سره در کتابش «خلاف» «۱» و از فقهای به نام اهل سنّت ابن قدامه در کتاب خود «المغنی»، «۲» بر آن تصریح کرده اند و شماری از مفسران نیز از جمله شیخ طوسی در تفسیر تبیان و ابوالفتوح رازی در تفسیر خود و طبرسی در مجمع البیان و فاضل مقداد در کنزالعرفان از امام باقر علیه السلام نقل کرده اند که حکم رجم در تورات

---

(۱)- الخلاف، ج ۵، ص ۳۶۵ و ۳۶۶، مسألهٔ ۱.

(۲)- المغنی، ج ۱۰، ص ۱۲۲.

اصلی ثابت بوده و در دین اسلام نیز نسخ نگردیده و باقی مانده است.

اکثر مفسرین، ذیل آیهٔ شریفهٔ: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَ لَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ...» «۱»

واقعه ای را نقل می کنند که دلالت بر این دارد که حکم رجم در تورات بوده است و در اسلام نیز تشریع شده است. از باب نمونه در مجمع البیان ذیل آیهٔ فوق می گوید: «امام باقر علیه السلام و جماعتی از مفسرین گفته اند:

زن محصنه و مرد محصنی از اشراف یهود خیبر زنا کرده بودند و یهود از رجم آنان کراهت داشتند و عده ای از سران را فرستادند نزد پیامبراسلام صلی الله علیه و آله و سلم در مدینه به امید اینکه حکم دیگری صادر کند و آنان از پیامبر صلی الله

علیه و آله و سلم سؤال کردند که حکم زانی محصن و زانیهٔ محصنه چیست؟ آن حضرت فرمود: آیا به آنچه من قضاوت کنم راضی هستید؟

گفتند: بلی. در این هنگام جبرئیل حکم رجم را بر پیامبر نازل نمود و آن حضرت به آنان اعلام فرمودند، ولی فرستادگان یهود از قبول آن حکم امتناع کردند، سپس جبرئیل به پیامبر گفت: به آنان بگو: ابن صوریا را بین من و خود حَکَم قرار دهید و صفات او را برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بیان کرد.

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نیز از آنان پرسید مردی به این صفات را می شناسید؟ گفتند:

آری او عبداللّه بن صوریا می باشد. آن حضرت پرسید او چگونه آدمی است بین شما؟ گفتند: او اعلم مردم است به تورات و آیین یهود بر روی زمین. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: او را بیاورید، وقتی آوردند، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم او را

---

(۱)- سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۴۱.

به تورات و نازل کنندهٔ آن و کسی که دریا را برای موسی علیه السلام شکافت و بنی اسرائیل را از آل فرعون نجات داد قسم داد و فرمود: آیا حکم رجم برای زانی محصن و زانیهٔ محصنه در تورات بوده است؟ ابن صوریا گفت: قسم به آن کسی که تو از او یاد کردی حکم رجم در تورات برای زنای محصن و محصنه وجود داشته است، اما در کتاب (دین) تو حکم آن چیست؟

پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: هرگاه چهار مرد عادل شهادت دادند به

عمل زنا و آن را با چشم خود دیدند باید زانی محصن و زانیۀ محصنه رجم شوند.

... سپس پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم علت تحریف حکم زنا که در تورات آمده بود را از ابن صوریا پرسیدند و او گفت: در بین ما یهودیان چنین عادت شده بود که اگر ضعیفی زنای مزبور را انجام می داد حدّ را بر او جاری می کردیم ولی اگر از اشراف و قدرتمند زنا می کرد او را رها می کردیم، از این جهت زنا زیاد شد تا روزگاری پسر عموی پادشاه ما که محصن بود زنا کرد و او رجم نشد ولی در همان زمان یک فرد عادی زنا کرد و پادشاه می خواست او را رجم کند، ولی قوم او گفتند تا پسر عموی خودت را رجم نکنی نمی گذاریم آن مرد عادی را رجم کنی ....»

در پایان ذکر این واقعه آمده است:

یهود خیبر به ابن صوریا شدیداً اعتراض کردند که چرا پیامبر را از حکم تورات خبر دادی؟ و او گفت: محمد مرا به تورات و نازل کنندۀ آن قسم داد و من نمی توانستم حکم خدا را به او نگویم. سپس پیامبر

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۲۹

دستور دادند که آن زن و مرد یهودی را در مقابل مسجد خود در مدینه رجم کردند و گفتند: خدایا من اولین کسی هستم که امر تو را احیا کردم پس از اینکه آن را میرانده بودند. آنگاه این آیه نازل شد: «یا أَهْلَ الْکِتابِ قَدْ جاءَکُمْ رَسُولُنا یُبَیِّنُ لَکُمْ کَثِیراً مِمّا کُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْکِتابِ وَ یَعْفُوا عَنْ کَثِیرٍ».

سپس ابن صوریا زانوهای پیامبر را گرفت و گفت: این مقام کسی

است که به تو پناه می برد. آنگاه از پیامبراسلام صلی الله علیه و آله و سلم سؤالاتی کرد بر اساس آنچه در تورات از صفات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خوانده بود و سپس مسلمان شد و بین یهود بنی قریظه و بنی نضیر اختلاف شدیدی پیش آمد ....»

از این واقعه که علاوه بر نقل آن از امام باقر علیه السلام اکثر مفسرین- اعم از شیعه و سنّی- نیز آن را در تفاسیر خود ذیل آیهٔ فوق نقل کرده اند، به خوبی فهمیده می شود که حکم رجم زانی محصن و زانیهٔ محصنه که در تورات بوده است، در اسلام نیز بر پیامبراسلام صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده است.

یادآوری می شود: سیوطی در تفسیر «الدرّالمنثور» ذیل آیهٔ شریفهٔ:

«یا أَهْلَ الْکِتابِ قَدْ جاءَکُمْ رَسُولُنا یُبَیِّنُ لَکُمْ کَثِیراً مِمّا کُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْکِتابِ ...» «۱» نقل می کند که ابن الضریس، نسائی، ابن جریر، ابن أبی حاتم و نیز حاکم (ضمن تأیید صحت نقل) از ابن عباس روایتی نقل کرده اند که هر کس رجم را انکار نماید و به آن کفر ورزد ناخودآگاه قرآن را انکار

---

(۱)- سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۱۵.

کرده و به آن کفر ورزیده است، خداوند می فرماید: «یا أَهْلَ الْکِتابِ قَدْ جاءَکُمْ رَسُولُنا یُبَیِّنُ لَکُمْ کَثِیراً مِمّا کُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْکِتابِ» ابن عباس می گوید: رجم از جمله چیزهایی بود که اهل کتاب آن را مخفی نموده اند.» آنچه ابن عباس گفته است، اشاره است به داستان فوق که یهود حکم رجم را مخفی کرده بودند. مقصود ابن عباس از نسبت دادن کفر به قرآن به کسی که رجم را

انکار نمایـد، با اینکه رجم در قرآن صـریحاً ذکر نشده است، این است که چون آیات متعددی از قرآن دلالت می کند بر لزوم پیروی از سنّت قولی و عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و رجم نیز جزو سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم است، پس هر کس رجم را انکـار نمایـد در حقیقت ناخودآگـاه قرآن را انکار کرده است. و لـذا ابن عباس تعبیر به «مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ» کرده است.

لازم به یادآوری است: ابقاء بعضـی از احکام ادیان سابق و عـدم نسـخ آنها در اسـلام مسـتلزم آن نیست که قرآن ناقص باشد، زیرا معنای کامل و جامع بودن قرآن و اسـلام این نیست که تمام احکام و دستورات آن جدید و بدون سابقه در ادیان آسمانی قبل از اسـلام باشـد، و لذا در مورد روزه در قرآن آمده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ». «۱»

و نیز آمـده است: «مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً». «۲»

---

(۱)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۱۸۳.

(۲)- سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۳۲.

و در مورد قصـاص آمـده است: «وَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَ الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ ...» «۱» مفـاد دو آیـهٔ اخیر هم برای بنی اسرائیل در تورات مقرر شده بود و هم برای امت اسلامی.

از طرف دیگر هیـچ لزوم عقلی و نقلی وجود ندارد که حکم رجم مسـتقیماً و صـریحاً در قرآن وجود داشـته باشد تا گفته شود نبودن آن در قرآن مستلزم وجود

نقص در قرآن است، و آیاتی که مفاد آنها این است که در کتاب همه چیز گفته شده- مانند آیهٔ شریفهٔ: «مٰا فَرَّطْنٰا فِی الْکِتٰابِ مِنْ شَیْ ءٍ» «۲» و تبیان هر چیزی در کتاب است، مانند آیهٔ شریفهٔ: «وَ نَزَّلْنٰا عَلَیْکَ الْکِتٰابَ تِبْیٰاناً لِکُلِّ شَیْ ءٍ» «۳» و تفصیل هر چیزی در کتاب است مانند آیهٔ شریفهٔ: «وَ لٰکِنْ تَصْدِیقَ الَّذِی بَیْنَ یَدَیْهِ وَ تَفْصِیلَ کُلِّ شَیْ ءٍ» «۴»- در مقام بیان این نیست که همهٔ احکام به نحو تفصیل در قرآن ذکر شده است. بلکه مفاد آیهٔ ۳۸ سورهٔ انعام این است که خداوند در کتاب تکوین یا اعم از کتاب تکوین و تشریع چیزی را ناقص نگذاشته است.

---

(۱)- همان، آیهٔ ۴۵.

(۲)- سورهٔ انعام (۶)، آیهٔ ۳۸.

(۳)- سورهٔ نحل (۱۶)، آیهٔ ۸۹.

(۴)- سورهٔ یوسف (۱۲)، آیهٔ ۱۱۱.

اگر مراد کتاب تکوین باشد، مقصود این است که در نظام هستی هر آنچه لیاقت وجود و هستی داشته است خداوند به آن، وجود و هستی داده است. و اگر مراد کتاب تشریع یعنی کلام الهی و قرآن باشد، مقصود این است که آنچه نیاز انسان برای رسیدن به سعادت و فلاح بوده در قرآن هرچند به طور کلّی و اشاره ذکر شده است. و این معنا هرگز مستلزم این نیست که اگر بعضی از احکام الهی اسلامی که در ادیان سابقه نیز بوده است، در قرآن صریحاً و مستقیماً وجود نداشته باشد، قرآن ناقص خواهد بود.

و مفاد دو آیهٔ دیگر نیز این است که «تبیان» و «تفصیل» هر آنچه به سعادت انسان مربوط و مورد نیاز است اجمالًا یعنی اعم از بالمطابقه

یا بالالتزام و مستقیم و یا غیرمستقیم در قرآن وجود دارد. و این معنا مستلزم این نیست که هر حکمی صریحاً و به تفصیل در قرآن آمده باشد وگرنه هیچ جایگاهی برای تبیین قرآن توسط پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم که در آیهٔ ۴۴ از سورهٔ نحل:

«وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» آمده، باقی نمی ماند.

علاوه بر این یادآور می شویم: قرآن با سایر کتابهای آسمانی تحریف نشده، در بسیاری از اصول و معارف دینی مشترک است و در حقیقت روح همهٔ ادیان و کتابهای آسمانی یکی است. آنچه موجب تمایز اسلام از سایر ادیان الهی است کامل بودن بیان اصول و معارف دینی و نیز کامل بودن احکام و فروع آن و متناسب بودن آنها با رشد انسان و زمان است.

و این امر مستلزم این نیست که تمام احکام شرایع سابقه به کلی نسخ شده باشد.

در رابطه با اشتراک ادیان الهی در معارف و بسیاری از احکام، علّامهٔ طباطبائی در ذیل آیهٔ: «يا أَهْلَ الْكِتابِ قَدْ جاءَكُمْ رَسُولُنا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتابِ ...» «۱» می گوید: خداوند به اهل کتاب

---

(۱)- سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۱۵.

می فرماید: «دینی که شما به آن دعوت شده اید عیناً همان دین شما است که به آن متدین هستید و این دین آنچه را شما دارید تصدیق می کند، و آنچه از موارد اختلاف دیده می شود، آن معارفی است که شما مخفی کرده اید و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم برای شما حقیقت را بیان می کند.» «۱»

از طرف دیگر، قرآن خودش را در چندین آیه،

مصدّق کتابهای اهل کتاب معرفی می کند، مانند آیات:

۱: «وَ آمِنُوا بِما أَنْزَلْتُ مُصَدِّقاً لِما مَعَکُمْ ...» «۲»

۲: «وَ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِما مَعَهُمْ» «۳»

۳: «نَزَّلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ وَ أَنْزَلَ التَّوْراهَ وَ الْإِنْجِیلَ» «۴»

۴: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتابَ آمِنُوا بِما نَزَّلْنا مُصَدِّقاً لِما مَعَکُمْ ...» «۵»

۵: «... وَ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ التَّوْراهِ ...» «۶»

۶: «وَ الَّذِی أَوْحَیْنا إِلَیْکَ مِنَ الْکِتابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ ...». «۷»

معنای مصدق بودن قرآن و تصدیق کتابهای اهل کتاب مانند

---

(۱)- المیزان، ج ۵، ص ۲۵۳.

(۲)- سورهٔ بقره (۲)، آیهٔ ۴۱.

(۳)- همان، آیهٔ ۹۱.

(۴)- سورهٔ آل عمران (۳)، آیهٔ ۳.

(۵)- سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۴۷.

(۶)- سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۴۶.

(۷)- سورهٔ فاطر (۳۵)، آیهٔ ۳۱.

تورات و انجیل این است که احکام نازل شده در آنها مورد تأیید قرآن می باشد.

اما برای دفع این شبهه که قرآن عیناً تمام احکام تورات و انجیل را بدون کم و زیاد تأیید کرده است، در آیهٔ دیگر پس از ذکر مصدق بودن قرآن نسبت به کتابهای اهل کتاب «مهیمن» بودن قرآن را نسبت به آنها نیز به عنوان وصفی دیگر ذکر کرده است، مانند: «... مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ مِنَ الْکِتابِ وَ مُهَیْمِناً عَلَیْهِ ...» «۱» هیمنه یعنی سلطه داشتن بر چیزی و تصرف در آن. و

معنای مهیمن بودن قرآن نسبت به کتابهای اهل کتاب این است که قرآن نوعی سلطه و اشراف بر کتابهای اهل کتاب دارد و ضمن تصدیق محتویات آنها تصرفاتی نیز در آنها می کند. لازمهٔ این معنا آن است که همهٔ آنچه از احکام در

کتابهای نازل شدهٔ قبل بوده و تحریف نشده است جز آنچه قرآن، به کلی نسخ کرده یا تغییر داده و یا تکمیل کرده است مورد تصدیق و تأیید قرآن می باشد.

[ابقاء حکم رجم در اسلام]

سؤال ۳- آیا احتمال ندارد که حکم جَلْد که در بارهٔ زنا در قرآن بیان شده مربوط به زنای محصن و محصنه باشد و قول یا فعل پیامبر نسبت به رجم مربوط به قبل از زمان نزول آیهٔ دوّم سورهٔ نور باشد، که در آن هنگام پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم به دستورات کتب آسمانی قبلی (تورات و انجیل) عمل می کرده اند؟

چنان که خداوند در آیهٔ ۴۴ سورهٔ مائده دربارهٔ احکام یهودیان می فرماید:

«إِنّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فِيها هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ

---

(۱)- سورهٔ مائده (۵)، آیهٔ ۴۸.

هادُوا وَ الرَّبّانِيُّونَ وَ الْأَحْبارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللّهِ وَ كانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ ...»

و متعاقب آن در آیهٔ ۴۶ سورهٔ مائده در مورد احکام مسیحیان می فرماید:

«وَ قَفَّيْنا عَلى آثارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَ آتَيْناهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدىً وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ».

جواب: اولًا: احکام واقعی و غیرتحریف شدهٔ هر شریعت سابقی تا زمانی که از سوی شریعت لاحق نسخ نگردیده است ثابت و باقی می باشد؛ و بعید نیست همان گونه که از برخی روایات هم استفاده می شود حکم رجم بدین گونه باشد و با این فرض هیچ لزومی نداشته است حکم رجم که در شریعت سابق بر شریعت اسلام بوده و پیامبراسلام صلی الله علیه و آله و سلم هم بر آن آگاه

بوده است با آیه ای از آیات قرآن تشریع و تبیین گردد؛ و آیهٔ ۲ از سورهٔ نور هم ناظر به حکمی جدید که همان جَلْد است می باشد و علّت و دلیلی ندارد که آن را مخصوص به زنای محصن و محصنه و ناسخ حکم رجم بدانیم، زیرا؛ اولًا: «الزّانِیَهُ وَ الزّانِی» که در آن آیه آمده مطلق بوده و به حسب ظاهر شامل محصن و محصنه و غیر آن دو می باشد و از این رو آن آیه به حسب مورد اعمّ از مورد محصن و محصنه بوده و با این نسبت، حکم آن آیه با حکم رجم با یکدیگر تباین و اصطکاک کلّی ندارد تا گریزی جز ناسخ بودن آن آیه برای حکم رجم نباشد.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۳۶

و ثانیاً: روایات وارده از امامان معصوم علیهم السلام که در ارتباط با موضوع و حکم رجم و شرایط آن می باشد دلیل بر این است که حکم رجم، مخصوص به قبل از زمان نزول آیهٔ ۲ از سورهٔ نور نبوده و منسوخ نشده است. علاوه بر اینکه از منابع فقهی، تفسیری و تاریخی شیعه و سنی چنین برمی آید که خلفای پس از پیامبراسلام صلی الله علیه و آله و سلم حتی امیرمؤمنان علی علیه السلام حکم رجم را اجرا می کرده اند. «۱» همان گونه که در منبع مورد اشارهٔ سابق از مغنی ابن قدامه به آن تصریح شده است و شیخ طوسی قدس سره نیز در تفسیر تبیان ذیل آیهٔ ۲ از سورهٔ نور آورده است که: حسن بصری گفته است: «پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم زن شوهرداری را که زنا کرده بود رجم کرد و

عمر می خواست این حکم را در آخر قرآن بنویسد ولی از ترس این که مبادا گمان رود آن جزو قرآن است چنین نکرد.» همین مضمون در صحیح بخاری، باب حدود و در مسند احمد، نقل شده است. «۲» مطابق نقل دیگر، عمر از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم خواست تا حکم رجم در قرآن جای بگیرد و آن حضرت قبول نکردند. «۳» از این دو نقل معلوم می شود بعد از این که قرآن در زمان پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم به شکل مجموعه ای درآمده بود حکم رجم مطرح بوده است وگرنه عمر به فکر نوشتن آن در قرآن نمی افتاد. در رابطه با مطرح بودن حکم رجم و اجرای آن در زمان

---

(۱)- وسائل الشیعه، باب ۱ از ابواب حد الزنا، حدیث ۱۲.

(۲)- مسند احمد، ج ۱، ص ۲۳، ۲۸ و ۲۹.

(۳)- تفسیر ابن کثیر، ج ۳، ص ۲۶۱.

پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم می توان به موارد دیگری نیز اشاره کرد:

۱- قضیهٔ ماعز بن مالک که با اصرار او و چهار مرتبه اقرار به دستور پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم مورد رجم قرار گرفت ولی پس از اصابت چند سنگ، فرار نمود و در بین راه دستگیر و کشته شد و آن حضرت فرمود: چرا او را دستگیر کردند؟ و فرمودند: دیهٔ او از بیت المال داده شود. «۱»

۲- زن غامدیه که نزد پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم آمد و گفت: یا رسول اللّه من زنا کرده ام می خواهم مرا تطهیر کنی. آن حضرت به او فرمود برگرد.

فردا نیز آمد و همین موضوع را مطرح کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم همان جواب را دادند. روز سوّم نیز همین قضیه تکرار شد. روز چهارم آمد و گفت:

یا رسول اللّه من زنا کرده ام و شاید شما می خواهید مرا همچون ماعز بن مالك رد کنی، به خدا قسم من حامله شده ام. پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به او فرمود:

فعلًا برو تا زمانی که وضع حمل کردی، پس از وضع حمل آمد و گفت:

وضع حمل کرده ام، آن حضرت فرمود: برو تا زمانی که شیر خوردن بچه ات تمام شود. پس از مدتی در حالی که پاره نانی در دست بچه اش بود او را آورد و گفت: یا رسول اللّه دوران شیرخوارگی او نیز تمام شد، سپس آن حضرت برای بچه کسی را به عنوان کفیل معرفی کردند و دستور دادند او را رجم کنند .... «۲»

۳- زن جهنیه به خاطر زنای محصنه به دستور پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم رجم

---

(۱)- وسائل الشیعه، باب ۱۵ از ابواب حد زنا، روایت ۱ و ۲ و سنن بیهقی، ج ۸، ص ۲۲۶.

(۲)- سفینه البحار، ذیل مادّهٔ رجم.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۳۸

شد و سپس آن حضرت بر او نماز خواندند .... «۱»

۴- در تفسیر صافی ذیل آیهٔ ۱۵ سورهٔ نساء: «وَ اللَّاتِی یَأْتِینَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِکُمْ ...» از کتاب غوالی نقل شده که پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند:

«خذوا عنّی قد جعل اللّه لهنّ سبیلًا البکر بالبکر جلد مأه و تغریب عامه والثیب جلد مأه و رجم.» یعنی از من فراگیرید (حکم خدا را) همانا خداوند

برای زنان زناکار راهی را مقرر فرمود: حکم زن و مرد زناکار بکر و مجرد صد تازیانه و یک سال تبعید، و حکم ثیّب یعنی زن و مرد دارای همسر، صد تازیانه و رجم است. همین حدیث در مجمع البیان نیز ذیل آیهٔ فوق از پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده با دو بار تکرار جملهٔ:

«خذوا عنّی».

۵- قضیهٔ سراجهٔ همدانیه که حضرت علی علیه السلام او را به خاطر زنای محصنه روز پنجشنبه تازیانه زدند و روز جمعه رجم کردند و در جواب سؤال از اینکه چرا دو حدّ بر او جاری شد فرمودند: حدّ تازیانه به دلیل کتاب خدا و حدّ رجم به دلیل سنّت رسول اللّه. «۲»

۶- در موثقهٔ ابی العباس از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

«رجم رسول اللّه و لم یجلد ...». «۳»

علاوه بر آنچه ذکر شد، شاید علت این که در قرآن تصریح به حکم

---

(۱)- صحیح مسلم، کتاب الحدود، باب من اعترف علی نفسه بالزنا.

(۲)- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۲۲۲، از باب ۱ از ابواب حد زنا.

(۳)- وسائل، کتاب الحدود، باب ۱ از ابواب حد زنا، ح ۵.

زنای محصن و محصنه نشده است، با توجه به سابقهٔ حرمت آن در دین یهود، روشن بودن قبح آن برای مردم و عدم شیوع آن در جامعهٔ معاصر نزول قرآن باشد. نظیر عدم اشاره به حرمت گوشت سگ در قرآن و تصریح به حرمت گوشت خوک در آن، زیرا خوردن گوشت سگ در آن جامعه رائج نبوده است تا نیازی به تحریم آن در قرآن باشد.

با این فرض، ذکر آن در قرآن،

اولّما: بـا بلاغت قرآن تناسبی نـداشت؛ و ثانیاً: عـدم ذکر آن نیز مسـتلزم وجود نقصـی در قرآن نمی باشـد، زیرا نقص در جایی است که ذکر آن لازم باشد.

ممکن است گفته شود: ابقاء حکم رجم که در بعضـی از ادیان سابقه بوده است، در اسلام با مفاد آیهٔ ۱۵ سورهٔ نساء: «وَ اللّاتِی یَأْتِینَ الْفاحِشَهَ مِنْ نِسائِکُمْ ...» که ظاهراً اولین تشـریع نسبت به زنای محصـنه یا اعم از محصنه و غیرمحصنه است، سازگار نمی باشـد، زیرا مفـاد آیه این است که زنـان زناکـار بایـد تا آخر عمر در خانه حبس شونـد. ولی در پاسـخ ممکن است گفته شود: حکم رجم تا قبل از نزول سورهٔ نساء- که در مدینه و بعد از هجرت بوده است- به حسب واقع و تشریع ابقاء شده است، گرچه شرایط اجرای آن در مکّه فراهم نبوده است و موقتاً تعطیل شده است.

مطابق روایتی که در تفسـیر صافی ذیل تفسـیر آیهٔ فوق از امام صادق علیه السـلام نقل کرده است، آن حضرت پس از سؤال از تفسـیر آیه، فرمودنـد: این آیه نسخ شده است. در گذشـته چنین بود که اگر زنی زنا می کرد و چهار شاهد بر آن شـهادت می دادند، آن زن را در خانه نگاه می داشتند و کسی با او

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۴۰

صحبت نمی کرد و به او آب و غـذا می دادند تا زمانی که بمیرد یا خداوند برای او راهی مقرر نماید، و این «راه» همان جَلْد و رجم است. (که جَلْد با آیهٔ جَلْد تشریع شد و رجم با سنّت). و در تفسیر قمی ذیل آیهٔ:

«وَ الَّذانِ یَأْتِیانِها مِنْکُمْ ...» «۱» علاوه بر حبس زن زناکار در

خانه آمده است: در جاهلیت مرد زناکار را مورد اذیت قرار می دادند (و این مجازات با آیهٔ فوق امضا شد.) و سپس آیهٔ فوق توسط آیهٔ: «الزّانِیَهُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا ...» نسخ گردید.

و محتمل است گفته شود: اساساً آیهٔ شریفهٔ: «وَ اللّاتِی یَأْتِینَ الْفاحِشَهَ مِنْ نِسائِکُمْ ...» مخصوص به زنای غیرمحصنه بوده است و حکم آن، تا قبل از نسخ آیه، توسط آیهٔ «جَلْد» در سورهٔ نور نگاه داشتن زنان زانیه در خانه بوده و «سبیل» که در آیه به آن اشاره شده است حکم جَلْد به جای حبس در خانه می باشد.

[بردگی مانع از تحقق احصان]

سؤال ۴- در آیهٔ ۲۵ سورهٔ نساء پس از اینکه خداوند توصیه می کند که همه ازدواج کنید تا به زنا نیفتید، می فرماید: اگر وضع مالی شما طوری است که نمی توانید با زنان آزاد ازدواج کنید، با زنان برده (کنیز) ازدواج کنید؛ و آنگاه می فرماید که اگر همسر کنیز گرفتید و آن همسر مرتکب فحشا (زنای محصنه) شد مجازات آنها نصف مجازات زنان آزاد است. «فَإِذا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَیْنَ بِفاحِشَهٍ

---

(۱)- سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۱۶.

فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ ما عَلَی الْمُحْصَناتِ مِنَ الْعَذابِ.»

آیا این زن مذکور در آیه، شوهر نداشته و زنای محصنه مرتکب نشده؟ پس آیا نمی توان نتیجه گرفت که مجازات زنا برای زن شوهردار (محصنه) کشتن نیست بلکه صد ضربه شلاق است که نصف آن ۵۰ ضربه شلاق می شود؟ (زیرا برای مجازات رجم، نصف متصوّر نمی باشد.)

جواب: یکی از شرایطی که طبق روایت و به اتفاق فقهای شیعه و سنی در اجراء حکم رجم معتبر است برده نبودن است؛ بنابراین کنیز شوهرداری که زنا کرده است حکم آن

رجـم نیست، بلکه نصـف است و مراد از «أَحْصِنَّ» در آیـهٔ مـورد اشـاره در سؤال هم احصـان مصـطلح فقهی- که از شـرایط و اجزای موضـوع رجم است- نمی باشـد، بلکه مراد از آن همـان گونه که مسـتفاد از ظـاهر برخی روایـات است، شوهردار بودن کنیز و تمکّن وی از مجـامعت بـا شـوهر است. یـادآوری می شود: سـقوط حکم رجم از غیر حرّ و ثبوت نصف حـدّ جَلْد بر او نشانهٔ ارفاق شارع است نسبت به افرادی که برده بوده اند.

[بررسی مفاد دو آیهٔ سورهٔ نساء و سورهٔ نور]

سؤال ۵- خداوند در آیهٔ ۱۶ سورهٔ نساء می فرماید: «وَ الَّذانِ یَأْتِیانِها مِنْکُمْ فَآذُوهُما فَإِنْ تابا وَ أَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما إِنَّ اللّهَ کانَ تَوّاباً رَحِیماً».

خداوند که می فرماید اگر به صلاح آیند (یعنی صالح شوند) از آزارشان دست بردارید زیرا خدا توبه پذیر و مهربان است، آیا رحمت خداوند فقط شامل زنای

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۴۲

غیرمحصن و غیرمحصـنه است و خداوند رحمت خود را از زانی محصن و زانیهٔ محصنه دریغ می فرماید؟ مگر خداوند نفرموده که تمام گناهان را می بخشد (اگر بخواهد) غیر از شرک را؟

جواب: اولًا: در اینکه مراد از فاحشه که در آیـهٔ قبل از این آیه است و مرجع ضـمیر «یَأْتِیانِها» در این آیه نیز می باشـد چیست، بین مفسـران اختلاف نظر وجود دارد و بر فرض اینکه مراد از آن زنا باشـد حکم آن توسط آیهٔ ۲ از سورهٔ نور که بیانگر حکم جَلْد می باشـد نسـخ گردیـده است؛ همان طور که در آیهٔ قبل آمده است: «أَوْ یَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِیلًا» و این فقره از آیه اشـعار به زمینهٔ نسخ حکم مزبور در آیه دارد و براساس روایات صادره از معصومین علیهم السلام نیز

«سبیل» که به آن در آیه اشاره گردیده همان حکم جَلْد است که پس از آن در آیۀ ۲ از سورۀ نور مقرّر شده است و مراد از ایذاء در آیۀ مذکور در سؤال، حبس نمودن در خانه یا زدن با کفش و مانند آن و یا صرف سرزنش مرد و زن زناکار است؛ و در هر حال با نزول آیۀ جَلْد حکم این دو آیه نسخ گردیده است.

ثانیاً: مفاد آیۀ: «وَ الَّذانِ یَأْتِیانِها ...» این است که اگر زن و مرد زناکار توبه کرده و خود را اصلاح کردند از آنان صرف نظر کرده و متعرض آنها نشوید، یعنی دیگر به آنان آزاری نرسانید؛ نظیر آنچه در مورد محارب آمده است: «إِلَّا الَّذِینَ تابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَیْهِمْ ...» «۱» که اگر محارب قبل از دستگیری و به اثبات رسیدن محاربه توبه نماید حدّ از او

---

(۱)- سورۀ مائده (۵)، آیۀ ۳۴.

ساقط است. و مطابق روایاتی زناکار چنانچه قبل از ثبوت زنا نزد حاکم، از کار خود توبه نماید حدّ از او ساقط می گردد؛ و حتی در این روایات تأکید شده است که زناکار اگر بین خود و خدا توبه نماید بهتر از این است که نزد حاکم اقرار به زنا نماید. «۱»

بر این اساس مفاد آیۀ مذکور، مفاد روایات مورد اشاره است و منحصر به زنای غیرمحصنه نیست و به طور کلّی هر جرمی که حدّ دارد اگر مجرم قبل از ثبوت جرم نزد حاکم از گناهش توبه نماید حدّ از وی ساقط است. و در وسائل «۲» آمده است که: اگر سارق توبه کرد مال سرقت رفته

به صاحبش داده می شود ولی حکم قطع دست سارق اجرا نمی گردد. اما پس از ثبوت جرم نزد حاکم حکم آن قابل اجرا است و حتی نسبت به زناکار در آیهٔ ۴ از سورهٔ نور آمده است: «وَ لا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّهِ» خداوند که «أرحم الراحمین فی موضع العفو والرحمه و أشد المعاقبین فی موضع النکال والنقمه» می باشد جایگاه رحمت و عقاب را خود بهتر از همگان می داند و در مورد زنای محصن و محصنه که مفسده و عار بیشتری دارد به طریق اولی جای اخذ رأفت نیست. احکام شرع طبق مذهب عدلیه جزافی نمی باشد بلکه متناسب با موضوع خود تشریع گردیده اند و در مورد جزائیات، هم جنبهٔ مجازات فرد را دارد و هم جنبهٔ پیشگیری از وقوع جرم در جامعه را؛ البته

---

(۱)- وسائل، باب ۱۴ از ابواب مقدمات الحدود.

(۲)- همان.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۴۴

همان گونه که اشاره می گردد همهٔ جوانب باید در اجرای آنها مورد لحاظ قرار گیرد.

[بررسی مفاد آیهٔ ۳ سورهٔ نور با آیهٔ ۱۹ سورهٔ نساء]

سؤال ۶- طبق آیهٔ سوّم از سورهٔ نور خداوند ازدواج مؤمنین را با زانی و زانیه منع فرموده است: «الزّانِي لا يَنْكِحُ إِلّا زانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَ الزّانِيَةُ لا يَنْكِحُها إِلّا زانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَ حُرِّمَ ذلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ».

آیا این دلیل بر این نیست که زانی و زانیه نباید سنگسار شوند؟

اگر گفته شود که این آیه دربارهٔ زانی غیرمحصن و زانیهٔ غیرمحصنه است پس آیهٔ ۱۹ سورهٔ نساء را چگونه می توان تفسیر کرد که می گوید: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ كَرْهاً وَ لا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما آتَيْتُمُوهُنَّ إِلّا أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَ عاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ

فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً».

آیا آیهٔ بالا مربوط به زن شوهردار نیست، که به طور آشکار زنا کرده است؟

مگر خداوند گرفتن شوهر قسمتی از مهر همسر را محدود نفرموده به اینکه زنی عمل فحشا انجام داده و به ثبوت رسیده باشد (یعنی زنای محصنه و آشکار.) که در آن صورت مرد می تواند آنچه را خود به آن زن داده است (مانند مهریه و غیره) پس بگیرد؛ ولی به هر صورت موظف است با آن زن (زناکار مبیّنه) خوش رفتاری کند.

جواب: اولًا: مطابق روایاتی که در شأن نزول آیهٔ ۳ سورهٔ نور وارد

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۴۵

شده است این آیه مربوط است به زنان و مردانی که در مکّه مشهور به زنا بوده و از گناه خود توبه نکرده بودند.

از این روایات استفاده می شود که آیهٔ فوق در مقام بیان این حقیقت است که ازدواج مؤمن با کسی که مشهور به زنا می باشد و توبه هم نکرده است امر مذموم و ناپسندی است و زانی و زانیه باید با کفو خود که همان زناکار یا مشرک است ازدواج نماید، و ربطی به محصن و محصنه بودن زانی و زانیه ندارد.

و ثانیاً: بر فرض اینکه آیه مربوط به احصان زانی و زانیه باشد و از این جهت اطلاق داشته باشد معلوم نیست شامل زنایی بشود که احصان آن نزد حاکم شرع با بیّنه ثابت شده باشد، بلکه ممکن است مدلول آیه زنایی باشد که احصان آن هنوز نزد حاکم شرع ثابت نشده باشد، یا با اقرار زانی و زانیه ثابت شده باشد و حاکم شرع حدّ رجم را

عفو کرده باشد. در هر دو صورت مفاد آیهٔ شریفه این است که زانی و زانیه با غیر کفو خود یا غیر مشرک نباید ازدواج نماید.

و مراد از «لَا تَعْضُلُوهُنَّ» در آیهٔ ۱۹ از سورهٔ نساء، نهی از سخت گیری و شدّت عمل نسبت به زنان برای بازپس گرفتن قسمتی از مهریه و طلاق دادن آنهاست. و امّا در رابطه با استثناء یعنی «إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ» اولًا: در مجمع البیان آمده است: مقصود از فاحشه منحصراً زنا نمی باشد بلکه شامل هر معصیتی می شود؛ و روایتی را هم در تأیید آن از حضرت امام باقر علیه السلام نقل کرده است. و ثانیاً: بر فرض که مقصود از

فاحشه خصوص زنا باشد باید گفت: حکم رجم و هر حدّ دیگری مربوط به بعد از ثبوت شرعی نزد حاکم جامع الشرایط است، آن هم با آن شرایط سخت و کمیاب که عملًا بسیار اندک پیدا می شود؛ زیرا باید چهار عادل عمل زنا و به تعبیر روایات دخول و خروج فرج در فرج را مشاهده نمایند یا اینکه خود مجرم بدون تهدید و اکراه به آن اقرار کند.

و آیه مربوط است به موردی که به نظر شوهر، همسر او مرتکب زنا شده است و می خواهد به نحوی از او جدا شود و لذا به او سخت گیری می کند تا بخشی از مهریه اش را به شوهر ببخشد تا او را طلاق دهد، و نظری به ثبوت شرعی رجم نزد حاکم ندارد.

لازم به ذکر است که:

۱- جملهٔ: «إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ» استثناء از «لَا تَعْضُلُوهُنَّ» می باشد نه از: «لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهاً» زیرا

این جمله اشاره است به سنت جاهلی که زن میّت نیز همچون اموال او به ارث برده می شد و آیهٔ شریفه از آن نهی کرده است، آن هم به طور مطلق و بدون استثناء.

۲- و جملهٔ: «وَ عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ...» مربوط به تمام زنان است نه فقط آنهایی که زناکار بوده اند. درحقیقت مفاد این جمله این است که با زنان به طور کلی حتی آنهایی که مورد کراهت شوهران هستند باید با معروف و خوبی و عدالت عمل کنند؛ زیرا چه بسا چیزهایی که انسان از آنها کراهت دارد ولی خیر او در آنهاست.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۴۷

[نسخ آیهٔ ۱۵ سوره نساء با آیهٔ جَلْد در سورهٔ نور]

سؤال ۷- اگر زنی مرتکب فحشای آشکار (زنای محصنه) شود و شوهرش بتواند چهار شاهد بیاورد و ادعای او به ثبوت برسد مجازات آن زن در آیهٔ ۱۵ سورهٔ نساء آمده است: «وَ اللَّاتِی یَأْتِینَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَیْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْکُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِکُوهُنَّ فِی الْبُیُوتِ حَتّی یَتَوَفّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ یَجْعَلَ اللّهُ لَهُنَّ سَبِیلًا.»

پس اگر زنای محصنه برای این زن ثابت شد باید او را در خانه نگاه دارند تا مرگ زن فرا رسد یا خدا راهی پیش پای آن زن نهد.

در آیهٔ بالا که صراحتاً زنای محصنهٔ مبیّنه ثابت شده است نه تنها سنگسار وجود ندارد بلکه خداوند زن را امیدوار می کند که راهی برای نجات پیش پای این زن بنهد.

جواب: همان گونه که در پاسخ سؤال ۵ اشاره شد در اینکه حکم در آیهٔ شریفهٔ ۱۵ سورهٔ نساء: «وَ اللّاتِی یَأْتِینَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِکُمْ ...» نسخ شده است بین مفسرین اختلافی نیست و قطعی است. منتها در اینکه مراد از فاحشه در این آیه

چیست اختلاف است.

برخی گفته انـد: مراد از آن مسـاحقه است و بعضـی گفته انـد: مراد زنـا است. و کسانی که گفته انـد مراد از آن زنا است، می گوینـد: مطابق روایاتی که در تفاسـیر از پیامبراکرم صـلی الله علیه و آله و سـلم و بعضـی امامان علیهم السـلام نقل شـده است، حکم در آن آیه به وسـیلهٔ آیهٔ جَلْد نسخ شده است. لازمهٔ این نظر آن است که آیهٔ نسخ شده مربوط به زنای غیرمحصنه باشد، وگرنه اگر شامل

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۴۸

محصـنه نیز بشود باید ملتزم شویم که آیهٔ جَلْد نیز که ناسخ این آیه است شامل محصـنه و غیرمحصنه می شود، منتها اطلاق آیهٔ جَلْد با روایات صحیحه و معتبرهٔ معصومین علیهم السلام مقیّد به غیر زنای محصن و محصنه می گردد.

مرحوم علّامـهٔ طباطبـایی در تفسـیر المیزان پس از نقـل قول مفسـرین مبنی بر این که آیـهٔ جَلْـد ناسـخ آیـهٔ ۱۵ سورهٔ نساء اسـت احتمال دیگری داده اند و آن اینکه بگوییم: آیهٔ ۱۵ سورهٔ نساء: «وَ اللَّاتِی یَأْتِینَ الْفَاحِشَهَ مِنْ نِسَائِکُمْ ...» مربوط به زنای محصنهٔ و زنان شوهردار است، و مقصود از «نِسَائِکُمْ» به قرینهٔ: «وَ آتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ ...» «۱» و آیهٔ: «مِنْ نِسَائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ...» «۲» همـان زنـان دارای شوهر است و حکم آن یعنی «نگـاه داشـتن آنـان تـا آخر عمر در خـانه» با سـنت قطعی معصومین علیهم السلام که حکم به رجم زانی محصن و زانیهٔ محصنه می باشد نسخ شده است.

و درحقیقت چون به محـدود بودن حکم در خود آیه اشاره شده است: «أَوْ یَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِیلًا»، ناسخ آن، خود قرآن است نه سنت.

منتها چون پیامبراکرم صلی الله

علیه و آله و سلم و سایر معصومین علیهم السلام شارح و مبیّن مراد و مقصود قرآن هستند، لذا گفته می شود: نسخ بوسیلهٔ سنّت انجام شده است.

بنابر احتمالی که صاحب المیزان داده اند باید گفت: حکم رجم زن زناکار مصداق «سبیل» است که در آیهٔ ۱۵ سورهٔ نساء امید آن داده شده

---

(۱)- سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۴.

(۲)- سورهٔ نساء (۴)، آیهٔ ۲۲.

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۴۹

است. اما ممکن است گفته شود: رجم زانیهٔ محصنه نسبت به نگاه داشتن او تا آخر عمر در خانه، حکم شدیدتر و سخت تری است پس چگونه خدا فرموده است: «أَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیلًا» ظاهر «سَبیل» این است که حکم خفیف تری برای زن زانیه تشریع شود؟

ولی می توان در پاسخ این شبهه گفت: در روایات حکم «نگاه داشتن در خانه تا آخر عمر» چنین تفسیر شده است که هیچکس با او صحبت و مجالست و معاشرت نداشته باشد و فقط به او آب و غذایی داده شود تا آنگاه که زن بمیرد. از طرف دیگر مطابق روایات قطعی در رجم اگر به اقرار باشد شخص مورد رجم باید بتواند فرار کند و اگر فرار کرد نباید تعقیب شود که تفصیل آن ذکر خواهد شد. بلی اگر زنای او با شهادت چهار مرد عادل به اثبات رسیده باشد حق فرار ندارد. ولی اثبات زنا با شهادت و بینه با شرائطی که دارد قریب به محال است زیرا کسی به این آسانی در مقابل شاهدان عادل زنا نمی کند و عادل هم به فرج غیر به این راحتی نگاه نمی کند و از طرف دیگر در روایات توصیه شده است که شخص زناکار

اگر بین خود و خدا توبه کند بهتر است از اینکه به محکمه برسد و حدّ بر او جاری شود. و اقرار نیز باید بدون ترس و تهدید و در حال عادی با اختیار کامل باشد. و شخص زناکار با میل و رغبت به عمل خود اعتراف نماید نه اینکه در زندان و در حال بازجویی و ترس و تهدید اقرار کند؛ زیرا چنین اقراری مطابق روایات باب ۷ از ابواب حدّ سرقت وسائل الشیعهٔ اعتبار شرعی ندارد. با این حال می توان گفت

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۵۰

حکم رجم با این شرایط سخت و کمیاب آن نسبت به حکم «نگاه داشتن زن زناکار محصنه تا آخر عمر» آن هم به شکلی که کسی با او صحبت و تکلم نکند و کسی با او مجالست نداشته باشد خفیف تر خواهد بود.

البته حکم حبس زن زناکار در خانه تا آخر عمر که حکم منسوخ است نیز بعد از ثبوت زنا به اقرار و یا شهادت چند مرد عادل بوده است و از این جهت فرقی بین حکم منسوخ و حکم ناسخ وجود ندارد؛ فرقی که هست از این جهت است که در رجم اوّلًا- اگر قبل از ارجاع به حاکم توبه کند توبه اش قبول است و حدّی بر او جاری نمی شود. و ثانیاً- زنا به اقرار ثابت گردیده، به محض این که سنگریزه اصابت کرد شخص مورد رجم می تواند فرار کند و اگر فرار کرد نباید برگردانده شود، زیرا حدّ او فقط رجم بود و با اولین سنگریزه که به او اصابت نمود، رجم صدق می کند؛ اما حکم نگاه داشتن در خانه، محدود نیست و تا آخر

عمر است: «حَتّى یَتَوَفّاهُنَّ الْمَوْتُ ...» و لذا قابل ارفاق نبوده است. از این جهت حکم رجم نسبت به حکم سابق خفیف می باشد و می تواند مصداق «سبیل» باشد.

[شرایط احصان]

شرایط احصان در طرفین که موجب رجم می شود عبارت است از:

۱- بالغ و عاقل بودن زن و شوهر.

۲- آزاد بودن یعنی برده نبودن آنان.

۳- دائمی بودن زوجیت بین آنان. پس زوجیّت موقّت کفایت نمی کند.

۴- امکان مجامعت در هر وقتی که زن یا شوهر بخواهد. پس اگر زن یا شوهر مریض یا در سفر طولانی یا در زندان و یا غایب و در شهر دور دیگری باشد یا در اثر منع کسی و یا به هر علت دیگری نمی توانند نزدیکی نمایند، احصان صدق نمی کند و طبعاً زنای آنان محصنه نمی باشد.

[حق فرار از رجم]

در رابطه با حق فرار کسی که با اقرار مورد رجم قرار می گیرد می توان به سخن پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم در مورد ماعزبن مالك استدلال نمود. نامبرده پس از اقرار نزد آن حضرت مورد رجم قرار گرفت و هنگام رجم فرار کرد و در بین راه زبیربن عوام با استخوان شتر او را از پای در آورد و مردم او را گرفتند و کشتند. وقتی خبر به پیامبراکرم صلی الله علیه و آله و سلم رسید ناراحت شدند و فرمودند: «هلا ترکتموه؟» چرا او را رها نکردید تا فرار کند؟

و دستور دادند دیهٔ او از بیت المال داده شود. «۱»

در روایت ۳ و ۵ باب ۱۵ از ابواب حدّالزنا که از حضرت امام صادق علیه السلام نقل شده، نیز تصریح شده است شخص مورد رجم اگر قبل از اینکه سنگریزه به او اصابت کند فرار کند برگردانده می شود تا سنگریزه

---

(۱)- وسائل الشیعه، ابواب حدّالزّنا، باب ۱۵، ح ۱ و ۲.

به او اصابت نمایـد، و اگر سـنگریزه به او اصابت نمود و فرار کرد نبایـد برگردانده شود. البته اطلاق این دو روایت با روایت ۴ همان باب که جواز فرار را مقیّد به موردی می کنـد که زنای محصن یا محصـنه با اقرار ثابت شده باشد تقیید می شود. از این روایات فهمیده می شود که غرض اصـلی شارع مقدس از رجم منحصـراً کشتن شخص نبوده است؛ بلکه غرض، نوعی توبیخ و تحقیر زانی محصن و زانیهٔ محصـنه و پیشـگیری از تکرار جرم از مجرم و تحقق آن از دیگران بوده است، و لذا در روایات باب ۱۲ از ابواب مقـدمات الحدود وسائل الشـیعه آمده است: اگر کسـی بعد از اقرار به گناهی که موجب رجم یا قتل می شود، آن را انکار نماید حدّ از او ساقط می شود. از این روایات معلوم می شود که شارع به گونه ای راه فرار از اجرای حدِّ رجم و قتل را باز گذاشـته و به صرف انکار متهم حدّ از او ساقط می شود، همچنین اگر اقرار نمود و سپس توبه نمود حاکم شرع می تواند او را عفو نماید و حتی مقرر نگردیده است که حاکم شـرع نسبت به انکار او تحقیق کند که آیا راست می گوید یا دروغ؛ بدیهی است معمولًا افراد عـادی که مرتکب جرم موجب قتل یا رجم می شونـد، از خوف اجرای حـدّ بر آنان، آن را انکار می کننـد. شارع مقدس همین انکار آنان را قبول کرده و تحقیق و اجرای حدّ را ممنوع فرموده است. با اینکه می داند نوعاً افراد به دروغ، آن را انکار می کنند. از همین نکته روش می شود که آنچه معمول است که از افراد متهم که منکر

جرائم موجب حدّ قتل یا رجم هستند، به زور و اکراه اقرار می گیرند و آن را

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۵۳

مدرک حکم قاضی قرار می دهند، برخلاف نظر و سنّت شرع مقدس می باشد.

همچنین در روایات باب ۱۴ از ابواب زنا از وسائل الشیعه آمده است: هنگام رجم زن زناکار محصنه بیشتر از نصف بدن او نباید در گودال باشد، اما مرد زناکار محصن تا شانه ها در گودال قرار می گیرد.

و نیز سنگهایی که اصابت می شود مطابق روایات همین باب، سنگریزه باشد نه درشت. از لحن این روایات فهمیده می شود که زن به خاطر ضعف بنیۀ جسمی که نسبت به مرد دارد نباید بیشتر از نصف بدنش در گودال باشد تا بتواند فرار کند. و سنگها نیز نباید بزرگ و به شکلی باشد که کشنده باشند، زیرا در این صورت حق و فرصت فرار از آنان از بین می رود.

و در روایت ۶ باب فوق آمده است: کسی که مورد حدّ رجم و ضرب (جَلْد) واقع می شود نباید صورت او مورد حدّ واقع شود و باید از پشت بر او حدّ جاری گردد. روشن است که اجرای حکم رجم به این روش با داشتن فرصت فرار برای او مناسب تر است زیرا اگر هدف شارع کشتن قطعی شخص مورد رجم بود این هدف با رجم صورت و پیشانی و از پیش رو زودتر حاصل می شد چون امکان اصابت سنگها به قلب و دو طرف پیشانی که از مواضع حسّاس بدن می باشند بیشتر بود و از پیش رو هم کمتر فرصت فرار پیدا می نمود، در نتیجه زودتر فوت می شد. و در مجموع خیلی بعید است که احکام مذکور تعبّد محض باشد به نحوی که

رمز و فلسفهٔ آن غیرقابل درک باشد.

[دفن هنگام رجم]

و اما در رابطه با دفن به هنگام رجم، ظاهر روایات باب مذکور لزوم آن است، و بسیاری از فقها نیز به آن فتوا داده اند، هرچند صدوق، سلّار و ابن سعید در کلماتشان ذکری از لزوم دفن نکرده اند. حلبی درکافی و ابن زهره در غنیه نیز دفن را در صورتی لازم دانسته اند که زنای محصنه با بیّنه ثابت شود نه با اقرار. شیخ مفید نیز دفن را مطلقاً در مورد مرد زناکار لازم نمی داند.

شهید ثانی نیز در مسالک قائل به استحباب دفن به هنگام رجم شده است و لزوم آن را موکول به نظر امام کرده و گفته است: پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم زنی را که نامش جهنیّه بود بدون دفن در حفره رجم نمود. «۱»

لازم به تذکر است کلمهٔ دفن به دو معنا آمده است: یکی دفن چیزی زیر خاک به نحوی که با خاک پوشانده شود. و دیگری صرف مستور بودن چیزی. در روایات باب فوق اسمی از دفن با خاک برده نشده، بلکه به طور مطلق ذکر شده است. بعید نیست بتوان گفت به قرینهٔ اینکه در صورت اقرار باید امکان فرار برای شخص مورد رجم وجود داشته باشد، باید دفن نصف یا بیشتر بدن او با خاک نباشد، زیرا معمولًا کسی که نصف بدنش در حفره ای زیر خاک باشد مخصوصاً اگر زن باشد کمتر امکان فرار دارد.

---

(۱)- جواهر الکلام، ج ۴۱، ص ۳۴۸.

[عدم ارتباط آیات ۲۰ و ۲۱ سورهٔ نساء با زنای محصنه]

سؤال ۸- در آیات ۲۰ و ۲۱ سورهٔ نساء می فرماید: اگر خواستید همسر خود را طلاق دهید، تهمت (زنا یعنی زنای محصنه) به او نزنید تا بدین بهانه مالی که به

او داده اید پس بگیرید. «وَ إِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدالَ زَوْجٍ مَكانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَ تَأْخُذُونَهُ بُهْتاناً وَ إِثْماً مُبِيناً»، «وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَ قَدْ أَفْضى بَعْضُكُمْ إِلى بَعْضٍ وَ أَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثاقاً غَلِيظاً».

جواب: مفاد آیهٔ ۲۰ و ۲۱ سورهٔ نساء این است که اگر خواستید همسر دیگری بگیرید و همسر خود را طلاق دهید نباید با زور و بهتان چیزی از مهریهٔ او کم کنید، هرچند مال کثیری را مهر او کرده باشید.

مقصود از بهتان، گرفتن یا کم کردن مهر زن است و هیچ ربطی به موضوع زنای محصنه ندارد.

[عدم ارتباط آیهٔ اوّل سورهٔ طلاق با زنای محصنه]

سؤال ۹- خداوند در آیهٔ اوّل سورهٔ طلاق می فرماید: «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَ أَحْصُوا الْعِدَّةَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَ لا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً.»

مجازات های اسلامی و حقوق بشر، ص: ۱۵۶

در اینجا خداوند به صراحت می فرماید زنی که طلاق داده شده در دوران عدّه از خانه بیرون نرود، (و شما هم او را بیرون نکنید.) مگر آنکه به آشکارا مرتکب کاری زشت شوند، (یعنی زنای محصنه کرده یا بکند که در آن صورت مرد می تواند او را از خانه اش اخراج کند.) و برای این زن حکم سنگسار قائل نشده و حتی حکم صد ضربه شلّاق هم قائل نشده است.

جواب: اولًا: در معنا و مقصود از «فاحشه» در آیهٔ اوّل سورهٔ طلاق اختلاف است، در بعضی روایات از حضرت امام رضا علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

مقصود از فاحشه، سوء خلق و اذیت کردن اهل و بستگان شوهر توسط زن مطلّقه است. «۱» از حضرت صاحب الامر (عج) نیز روایت شده که مقصود، عمل مساحقه است نه زنا. «۲»

ثانیاً: بر فرض اینکه مقصود زنا باشد و طلاق هم رجعی باشد، چون طلاق رجعی مانع از صدق احصان نمی باشد پس زنای مرد و زن در طلاق رجعی، زنای محصن و محصنه می باشد؛ اما مقصود از استثناء در آیه این است: زن مطلّقهٔ رجعی نباید از خانه ای که سکونت داشته خارج شود مگر برای اجرای حدّ. این در صورتی است که زنای محصنهٔ زن از نظر شرعی هم در محکمه به اثبات رسیده باشد؛ وگرنه اگر فقط برای شوهرش ثابت شده باشد بسا بتوان گفت که مرد حق دارد او را اخراج کند ولی قطعاً حدّی بر او جاری نمی شود.

---

(۱)- تفسیر صافی، ذیل آیهٔ ۱ سورهٔ طلاق.

(۲)- همان.

[عدم فعلیّت حکم رجم در شرایط خاصّ]

مخفی نماند که آنچه پیرامون رجم گفته شده به لحاظ حکم اوّلی آن است؛ ولی اگر شرایطی پدیدار گشت و در پی آن اجرای حکم رجم محذوری مانند موهون شدن چهرهٔ اسلام و تنفّر عمومی نسبت به دین و احکام آن به دنبال داشت به ناچار باید از اجرای آن حکم مطابق روایات باب ۱۰ از ابواب مقدمات الحدود وسائل الشیعه خودداری شود. مطابق این روایات حضرت امیر علیه السلام فرموده اند: «هیچ حدّی نباید در سرزمین دشمن اجراء گردد، زیرا خوف آن هست که شخص مورد حدّ تحت تأثیر تعصب قرار گیرد و به دشمن ملحق شود.» بعید نیست از تعلیل ذیل این روایت فهمیده شود در هر موردی اگر اجرای حدّی

موجب محذوری شود که بر خلاف مصالح اسلام و مسلمانان است باید متوقّف شود.

ولی این به معنای نسخ حکم رجم در شریعت و مرحلهٔ قانون گذاری و تشریع حکم نیست بلکه به معنای به فعلیّت نرسیدن آن حکم در مرحلهٔ اجرا به لحاظ تغییر شرایط اجتماعی و رعایت مصالح برتر و ترجیح اهم بر مهم در موارد تزاحم بین ملاکات احکام شریعت و احتمال تأثیر شرایط در نرسیدن آن حکم به فعلیت است.

آنچه شایستهٔ ذکر و توجه است این است که با یک کالبدشکافی موضوعی شناخته شود زانی محصن و زانیهٔ محصنه کیست؟ و حقیقت

عملشان چیست؟ و شرایط سخت و بسیار نادر اجرای حکم آن کدام است؟ اگر این موارد به خوبی شناخته شود سرّ حکم غلیظ آن معلوم می شود؛ و نیز سرّ اینکه چرا خداوند در «جَلْد» که حکم خفیف تر دیگری برای زناست فرموده است: «وَ لا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّهِ»، «وَ اللّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَ هُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ».

إن شاءاللّه موفق باشید.

والسلام علیکم و رحمه اللّه

۸/ ۱۰/ ۱۳۸۶

قم المقدسه- حسینعلی منتظری

نجف آبادی، حسین علی منتظری، مجازات های اسلامی و حقوق بشر، در یک جلد، ارغوان دانش، قم - ایران، اول، ۱۴۲۹ ه ق

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹